مقالاتِ شبلیؒ

جلد ہفتم

(فلسفیانہ)

مرتبہ

مولانا سید سلیمان ندویؒ

فلسفہ یونان اور اسلام

علمی تاریخ کا یہ ایک اہم مسئلہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دور میں فلسفہ و سائنس پر کچھ اضافہ یا اصلاح وترمیم کی یا نہیں یورپ کے مستشرقین (اورنٹیلسٹ) میں بعض اس کے مقر ہیں اور بعض منکر ہیں لیکن ہم کو جہاں تک معلوم ہے جولوگ مسلمانوں کے طرفدار ہیں انہوں نے بھی یہ فیصلہ اجتہاداً نہیں بلکہ تقلیداً کیا ہے۔

طرفداران اسلام میں پروفیسر لیبان، پروفیسر مونک، دوزی، دوگا، پروفیسر سیدیو (یہ سب فرنچ ہیں) گبن، ڈریپر مکڈانلڈ زیادہ نامور ہیں۔

ان میں سے سیدیو اور مونک کے سوا باقی عربی زبان سے بالکل ناآشنا ہیں، سیدیو اور مونک کی تصنیفات ہم نے اچھی طرح دیکھی اور پڑھی ہیں ان سے صاف ثابت ہوتا ہے، کہ وہ عربی فلسفہ سے نہایت سطحی واقفیت رکھتے تھے گبن ڈریپر وغیرہ سرے سے عربی زبان ہی نہ جانتے تھے اس لیے ان کی تحسین تحسین ناشناس ہے۔

یہ تو ہمارے دوستوں کی حالت ہے لیکن مخالفوں کی حالت ان سے بھی عجیب تر ہے، یہ لوگ مدعی ہیں کہ مسلمانوں نے ارسطو کورانہ تقلید کے سوا اور کچھ نہیں کیا ایک صاحب نے لکھا ہے کہ مسلمان ارسطو کی گاڑی کے قلی تھے، پروفیسر رینان نے ایک لیکچر دیا تھا، جس میں بیان کیا تھا کہ اسلام اور علم دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ لطف یہ ہے کہ ان میں سے ایک کو بھی مسلمانوں کی نادر تصنیفات سے دلچسپی نہیں۔

اس بنا پر ہم نے اس سلسلہ مضمون میں ارادہ کیا ہے کہ اس مسئلہ کو پوری تحقیق کے

ساتھ قطعی طور سے فیصلہ کر دیا جائے، لیکن چونکہ عام طور پر یہ مشہور ہے اور مسلمانوں کی موجودہ تصنیفات بھی اس کی شہادت دے رہی ہیں کہ مسلمانوں میں مقلدین ارسطو کے سوا اور کوئی فرقہ موجود نہ تھا اس لیے اس نمبر میں ہم صرف تاریخی طور سے اس واقعہ کی غلطی ثابت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ کے دوسرے نمبروں میں ہم یہ تفصیل سے بتائیں گے کہ مسلمانوں نے فلسفہ یونان پر کیا اضافہ کیا، یا کیا اصلاح و ترمیم کی۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں فسلفہ حکومت اور سلطنت کی راہ سے آیا، خلفائے عباسیہ نے اپنے شوق سے یونانی کتابوں کے ترجمے کرائے، ان کو پڑھ کر خود مسلمانوں نے بھی فلسفہ میں تصنیفات و تالیفات شروع کیں، لیکن یہ گروہ بھی وہی محدود گروہ تھا جو دربار خلافت سے تعلق رکھتا تھا عوام اور مذہبی فرقہ کو فلسفہ سے کسی قسم کی دلچسپی نہ تھی، چارسو برس کے بعد امام غزالی نے فلسفہ اور منطق کو نصاب تعلیم میں داخل کیا اور اس وقت سے یہ فن عام طور پر رواج پا گیا، لیکن امام غزالی نے فلسفہ سے جو کچھ واقفیت حاصل کی تھی وہ صرف بوعلی سینا اور فارابی کی کتابوں سے کی تھی چنانچہ ابن رشد نے تہافتہ التہافہ میں جابجا تصریح کی ہے اور خود امام غزالی کی تصنیفات اس کی شاہد ہیں۔

مسلمانوں میں ابتدا ہی سے دو گروہ پیدا ہو گئے تھے ایک وہ جو صرف فلسفہ ارسطو کا مقلد تھا دوسرا جو حکما کا مقلد تھا یا بجائے خود اپنا خاص فلسفہ رکھتا تھا فارابی اور بوعلی سینا پہلے گروہ میں داخل تھے ان دونوں کو ارسطو کے ساتھ یہ خوش اعتقادی تھی کہ بوعلی سینا نے ایک موقع پر منطق الشفاء میں لکھا ہے کہ ارسطو کو اتنا زمانہ ہوا لیکن آج تک اس کے ان مسائل اور تحقیقات پر کچھ اضافہ نہ ہوسکا۔

۱۔ منطق الشفاء کا قدیم اور صحیح نسخہ ہمارے پیش نظر ہے۔

ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں ثابت کیا ہے کہ افلاطون اور ارسطو کے جو مسائل بظاہر آپس میں مخالف معلوم ہوتے ہیں وہ درحقیقت مخالف نہیں اس رسالہ کا نام الجمع بین الرائین ہے اور یورپ میں چھپ گیا ہے اس میں وہ ایک موقع پر افلاطون اور ارسطو کی نسبت لکھتا ہے۔

وکان هذان الحکیمان عبد عان للهلسفة وفیثان لاوالمهاد اصولها وعلیهما المعول فی قلیلها و کثیرها

''یہی دونوں حکیم ہیں جو فلسفہ کے موجد اور اس کے اصول و قواعد کے بانی ہیں اور فلسفہ کے قلیل و کثیر کے متعلق صرف انہی پر اعتماد کی جا سکتا ہے۔''

چونکہ فلسفہ کی تصنیفات ابتدا میں عام طور پر متداول نہ تھیں اور نہ ہو سکتی تھیں اس لیے وہ صرف خاص خاص کتب خانوں تک محدود ہیں اس قم کا سب سے بڑا کتب خانہ دولت سامانیہ کے پاس تھا۔ بوعلی سینا اسی کتب خانہ کا خوشہ چیں تھا یہ کتب خانہ بوعلی سینا ہی کے زمانہ میں جل گیا اور تمام فلسفہ کی اعلیٰ تصنیفات برباد ہو گئیں، اس کتب خانہ کی بربادی کے بعد بوعلی سینا نے فلسفہ کی ہر شاخ پر نہایت کثرت سے کتابیں لکھیں ان تصنیفات کی مقبولیت کے مختلف اسباب جمع ہو گئے، اولاً تو قدما کی تصنیفات قریباً معدوم ہو گئی تھیں ثانیتاً بوعلی سینا متعدد سلطنتوں میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز رہا۔ ان باتوں کے علاوہ یوں بھی یہ تصیفات اپنے انداز میں بلند پایہ تھیں۔ غرض بوعلی سینا کے بعد ہی تصنیفات تمام عالم میں پھیل گئیں۔ امام غزالی نے جب فلسفہ کی طرف توجہ کی تو یہی سرمایہ ان کے ہاتھ آ سکا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ

تھا کہ امام موصوف نے جب فلسفہ کو نصاب تعلیٰ میں داخل کیا تو یہ وہی فلسفہ تھا جو بوعلی سینا نے مرتب کیا تھا' یہاں تک کہ ارسطو کے مطالب کے سمجھنے میں بوعلی سینا نے جہاں جہاں غلطیاں کی تھیں وہ بھی بعینہ قائم رہ گئی تھیں اخیر میں اب رشد نے ان غلطیوں سے پردہ اٹھانا چاہا لیکن ابن رشد کی آواز اب اس نقار خانہ میں طوطی کی آواز تھی۔

غرض تمام اسلامی حلقہ ہائے درس میں یہی فلسفہ پھیل گیا' امام رازی نے اس فلسفہ پر بڑے زور وشور سے حملہ کیا عین ان کے انتقال کے بعد محقق طوسی نے اسی زور وقوت سے اس فلسفہ کی حمایت کی' محقق موصوف نے تاتاریوں کے ذریعہ سے بغداد کو تباہ کرادیا۔ بغداد ہی صرف ایک ایسی جگہ تھی جہاں ارسطو کے فلسفہ کی اور شاخوں کے ذخیرے بھی مل سکتے تھے اس لیے اکی تباہی کے ساتھ یہ سب سامان بھی برباد ہوا اور جو کچھ رہ گیا وہی ارسطو کے خیالات تھے جو بوعلی سینا کے ذریعہ سے تمام ملک میں پھیل گئے تھے۔

اب فلسفہ کی تعلیم کی جو شاخیں قائم ہوئیں اور وہ محقق طوسی سے واسطہ سے ہوئیں محقق طوسی کے دو شاگرد قطب الدین شیرازی اور رازی نہایت نامور ہوئے اور انہی کی تصنیفات ملک میں پھیلیں، محقق طوسی خود ہلاکو کے دربار میں وزارت کے عہدہ پر ممتاز تھے اور ان کے شاگرد قطب الدین شیرازی بھی دربار سے خاص تعلق رکھتے تھے' اس بنا پر ان کی تصنیفات کا رواج پانا ایک لازمی امر تھا۔ علامہ سید شریف جن سے زمانہ بعد میں تعلیم وتعلم کا سلسلہ پھیلا قطب الدین رازی کے شاگرد تھے غرض جو سلسلہ فلسفہ کے تعلم وتعلیم کا آج قائم ہے وہ ارسطو کا فلسفہ ہے جو بوعل سینا کے ذریعہ سے اشاعت پذیر ہوا۔

اسپین میں چھٹی صدی کے اخیر میں فلسفہ کو رواج ہوا لیکن یہ وہ وقت تھا کہ ارسطو کے فلسفہ کے سوا باقی تمام فلسفہ کی شاخیں ناپید ہو چکی تھیں۔

یہ تو فلسفہ کی حالت تھی علم کلام جو آج موجود ہے امام غزالی اور امام رازی کی بازگشت

ہے لیکن ان دونوں بزرگوں نے علم کلام میں جس فلسفہ کو مخاطب بنایا تھا وہی ارسطو کا فلسفہ تھا۔

اس بنا پر پانچویں صدی سے آج تک فلسفہ کے جو مسائل قبول یا رد کی حیثیت سے علمی دائرہ میں پھیلے ہوئے ہیں وہ صرف فلسفہ ارسطو کے مسائل ہیں۔

یورپ نے فلسفہ کی تعلیم جو مسلمانوں سے حاصل کی وہ اسپین کی درسگاہوں سے کی جس کے پیشوا اور امام ابن رشد اور ابن طفیل وغیرہ تھے جو خاص فلسفہ ارسطو کے مقلد تھے اس بنا پر یورپ نے مسلمانوں کی جن فلسفیانہ تصنیفات و تالیفات پر دسترس حاصل کی وہ ارسطو ہ کا فلسفہ تھا اس صورت میں یورپ کا یہ کہنا کہ مسلمانوں نے ارسطو کے فلسفہ پر کچھ اضافہ نہیں کیا موجودہ حالات کے لحاظ سے بیجا نہیں لیکن یہ واقعات اس بات کی دلیل نہیں ہو سکتے کہ مسلمانوں نے صرف ارسطو کا فلسفہ سیکھا اور اس پر کچھ اضافہ نہیں کیا۔

آج تمام دنیا میں اشاعرہ کا علم کلام پھیلا ہوا ہے لیکن کیا اس بنا پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں میں اشاعرہ کے سوا اور کوئی علم کلام نہ تھا معتزلہ کا علم کلام جو چار سو برس تک بڑے زور وشور سے جاری رہا اور جس کی ہزاروں تصنیفات کے نام کشف الظنون وغیرہ میں ملتے ہیں اس کے وجود سے کس کو انکار ہو سکتا ہے۔

آج فن بلاغت کی جس قدر کتابیں موجود ہیں ان کو پڑھ کر ہر شخص یہ فیصلہ کرے گا کہ مسلمانوں کے علم بلاغت کا سرمایہ اسی قدر ہے لیکن کیا قدماء کی تصنیفات سے انکار ہو سکتا ہے اور کیا دلائل الاعجاز و اسرار البلاغۃ کے دیکھنے کے بعد جو آج کل اتفاق سے گمنامی کے گوشہ سے باہر نکلیں کوئی شبہ کر سکتا ہے' کہ موجودہ فن بلاغت کی کتابیں قدماء کی تصنیفات کے آگے بالکل ہیچ ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں ابتدا ہی سے ایک گروہ ایسا پیدا ہو گیا تھا جو ارسطو کے فلسفہ کا مخالف تھا' یہ گروہ ابتدا میں گمنام رہا لیکن چوتھی صدی سے اس نے ترقی حاصل کی اور

پھر روز بروز زور پکڑتا گیا یہاں تک کہ بالکل ایک جداگانہ شاخ قائم ہوگئی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سب سے پہلے نحوی نے ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی یحیی نحوی اسکندریہ کا بطریق تھا اور اس نے حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا تھا طبقات الاطبا میں لکھا ہے کہ عمرو بن العاصؓ نے جب اسکندریہ فتح کیا تو وہ ان کی خدمت میں حاضر ہوا اور وہ اس کے ساتھ بہت عزت واحترام سے پیش آئے شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے لکھا ہے کہ وہ مدت تک زندہ رہا یہاں تک کہ امیر معاویہؓ کے پوتے خالد بن یزید نے اس سے طب کی تحصیل ی۔ شہرزوری نے یہ بھی لکھا ہے کہ ارسطو کے رو لکھنے کا سبب یہ ہوا کہ یحیی نے جب فلسفہ میں بہت سی کتابیں لکھیں تو متعصب عیسائی اس سے سخت ناراض ہو گئے اور اس کو ضرور پہنچانا چاہا ان کے خوش کرنے کے لیے اس نے ارسطو اور افلاطون کا رد لکھا جس کے صلہ میں عیسائیوں نے اس کو دس ہزار اشرفیاں نذر کیں، واقعہ کا یہ شان نزول صحیح ہو یا نہ ہو لیکن اس قدر یقین ہے کہ یحتیی نے ارسطو کے رد میں ایک مستقل کتاب لکھی، چنانچہ طبقات الاطبا اور فہرست ابن الندیم دونوں کتابوں میں ہے شہرزوری نے ایک عجیب بات لکھی کہ امام غزالی کی کتاب تہابتہ الفلاسفہ اسی کتاب کا ماخوذ ہے چنانچہ شہرزوری کے الفاظ یہ ہیں۔

یحیی النحوی الدیلمی الملقب با لبطریق کان من القدماء نصرائیا فیاسو فاو قال ابو علی (علی ابن سینا) فی حقد هوا المحسوه علی النصاری لانه منف کتباء فیها عی افلاطن وار سطو حین همت النصاری بقتله و اکثر ما اورده الغزلی فی التهافة من تلک الکتاب ا

یحیی اگرچہ مسلمان نہ تھا، لیکن چونکہ اسلام کے دور میں تھا اور اعلیٰ تصنیفات نہایت کثرت سے مسلمانوں میں متداول ہوئیں مصنفین اسلام نے اس کو حکمائے اسلام میں شمار

کیا ہے۔جس طرح حنین بن اسحٰق اور ثابت بن قرہ حکمائے اسلام میں شمار کیے جاتے ہیں چنانچہ شہرزوری نے تاریخ الحکماء اور شہرستانی نے کتاب الملل والنحل ہیں

۱۔ یہ عجیب بات ہے کہ شہرزوری نے اس یحیی کا ترجمہ دو موقعوں پر لکھا ہے ایک جگہ اس کو اسکندررانہ اور دوسری جگہ دیلمی کہا ہے اس کی عبارت بتا در ہوتا ہے کہ یہ دو مختلف شخص تھے مگر ذرا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں ایک ہی شخص ہیں شہرزوری کو دھوکا ہوا ہے۔

اسی حیثیت سے اس کا تذکرہ کیا ہے۔یحیی کے بعد نظام معتزلی نے جو مامون الرشید کا معاصر تھا ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی مل ونحل احمد بن یحیی زیدی میں لکا ہے کہ ایک دفعہ جعفر برمکی نے نظام کے سامنے ارسطو کا ذکر کیا' نظام نے کہا کہ میں نے اس کی کتاب کا رد لکھا ہے جعفر نے کہا تم تو اس کی کتاب اچھی طرح بھی نہیں سکتے۔رد کیا کرو گے۔نظام نے ارسطو کی کتاب زبانی پڑھنی شروع کی اور ساتھ ساتھ اس کے مسائل کو رد کرتا گیا جعفر متعجب ہو کر رہ گیا۔

اسی زمانہ کے قریب ابو علی جبائی نے ارسطو کی کتاب کون وفساد کا رد لکھا ہے۔ابو علی حیائی مشہور معتزلی گزرا ہے۔اس کا پورا نام محمد بن عبدالوہاب ہے اور ابن خلکان وغیرہ میں اس کا مفصل حال مذکور ہے ملل ونحل احمد بن یحیی زیدی میں لکھا ہے کہ اس کی تصنیفات کے ایک لاکھ پچاس ہزار ورق ہیں سنہ ۳۰۳ھ میں وفات پائی۔

تیسری صدی میں حسن بن موسیٰ نوبختی نے جو بہت بڑا فلسفہ داں اور متکلم تھا اور جس کے اہتمام اور نگرانی میں ثابت بن قرۃ وغیرہ یونانی کتابوں کا ترجمہ کیا کرتے تھے کتاب آلا

راء والدیانامات لکھی۔اس میں ارسطو کے منطق کے مہمات مسائل کا رد لکھا چنانچہ علامہ ابن تمیمہ الرد علی المنطق میں لکھتے ہیں۔

انی رایت ھذا الفضل اولا نی کلام النونحیتی فانه بعد ان ذکر طریقة ارسطو فی المنطق قال وقد اعترض قوم من متکلمی احد الاسلام علی اوضاع المنطق ھذه.

اس عبارت سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعتراضات خود حسن نوبختی کے ایجادات سے نہیں بلکہ اس نے متکلمین سے اخذ کیے ہیں' حسن نوبختی کے اس کتاب کا کچھ حصہ ابن تمیمہ نے نقل بھی کیا ہے اور آگے چل کر ہم اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔نوبختی کے بعد ابو بکر باقلانی نے

ا۔ کتاب الفہرست ابن الندیم

جو امام غزالی کے استاد الاستاد تھے۔وقائق کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلسفہ کا رد لکھا اور یہ ثابت کیا کہ یونانیوں کی منطق سے اہل عرب کی منطق کو ترجیح ہے۔ چنانچہ ابن تمیمہ الرد عی المنطق میں لکھتے ہیں۔

وکذالک القاضی ابوبکربن الطیب فی کتاب الدقائق الذی ردفیه علی الفلاسفة والمنجمین درج فیه منطق المتکلمین من العرب علی منطق الیونان

''اسی طرح قاضی ابو بکر بن طیب نے کتاب الدقائق لکھی جس میں اہل فلسفہ ونجوم کا رد لکھا اور متکلمین عرب کی منطق کو یونانیوں

کی منطق پر مرجح ثابت کیا۔‘‘

علامہ شہر کوہستانی (محمد بن عبدالکریم) المتولد سنہ ۴۷۹ھ جو مشہور متکلم گزرے ہیں اور جن کی کتاب الملل والنحل کا ترجمہ فرنچ زبان میں مع اصل کے چھاپا گیا ہے انہوں نے برقلس اور ارسطو کے رد میں ایک کتاب لکھی چنانچہ ملل ونحل میں جہاں برقلس کا ذکر کیا ہے خود لکھتے ہیں۔

ومد افردت لها كتاباوا وردت فيه شبهات ارسطاليس وهذه تقريرات ابى على بن سينا ونقضتها على قوانين منطقية

’’اور میں نے اس پر ایک مستقل کتاب لکھی ہے جس میں ارسطو کے شبہات اور ابن سینا کی تقریریں نقل کی ہیں اور قواعد منطقی کے موافق ان کا نقض کیا ہے۔‘‘

چھٹی صدی میں یہ مذاق عام ہو گیا کہ اور فلسفہ یونان کی مخالفت میں نہایت کثرت سے لوگوں نے کتابیں لکھیں ان لوگوں میں تین اشخاص نہایت نامور ہوئے‘ ابوالبرکات بغدادی شیخ الاشراق امام رازی‘

ابوالبرکات کا نام ہبتہ اللہ بن علی اور لقب اوحد الزماں ہے خلفہ مستنجد باللہ کے دربار میں ملازم تھا ابن ابی اصیبغہ نے طبقات الاطباء میں اس کا مفصل حال لکھا ہے فلسفہ میں اس کی کتاب جس کا نام المعتبر ہے نہایت معرکہ کی اور مشہور کتاب ہے شمس بازغہ میں خلا کی بحث میں اس کا ذکر آیا ہے۔

اس کتاب میں اس نے اکثر مسائل میں ارسطو کے خیالات کو غلط ثابت کیا ہے۔

علامہ ابن تمیمہ لکھتے ہیں

وابوالبركات و امثاله قدردوا على ارسطو ماشاء الله

علم کے مسئلہ پر جو کچھ ارسطو نے لکھا تھا ابوالبرکات نے اس کے رد میں ایک خاص رسالہ لکھا ہے چنانچہ علامہ ابن تمیمہ لکھتے ہیں۔

ولھذا لما تفطق ابو البرکات لفساذ قول ارسطو افر و مقالة فی العلمو تکلم علی بعض ماقاله فی المعتبر انتصف منه بعض الانتصاف

''اسی لیے جب ابوالبرکات کو ارسطو کی رائے کی غلطی معلوم ہوئی تو علم کے مسئلے کے متعلق اس نے ایک رسالہ لکھا جس میں ارسطو نے انتقام لیا''۔

شیخ شہاب الدین مقتول المتوفی سنہ ۵۵۶ھ نے فلسفہ میں اپنا خاص طریقہ قائم کیا اوراس کا نام فلسفہ اشراق رکھا چنانچہ اسی کتاب حکمتہ الاشراق میں خاص اسی فلسفہ کے مسائل بیان کیے ہیں اور ساتھ ساتھ ارسطو وغیرہ کے مسائل کو بھی رد کرتے گئے ہین۔

شیخ الاشراق نے اپنی اور تصنیفات میں بھی ارسطو اور مشائین کی مخالفت کی ہے۔ چنانچہ شہرزوری تاریخ الحکماء میں لکھتے ہیں۔

لا سما فی الکتاب المعروف بالمشاع و المطارهات فانه استلوفی فیه بحوث المتقدمین و المتاخرین و نقص فیه اصول مذهب المشائین

''خصوصاً مشارع اور مطارحات میں تمام قدماء اور متاخرین کے مباحث کا استقصاء کیا ہے اور حکمائے مشائین کے اصول توڑ دیے ہیں''۔

امام رازی نے فلسفہ کے ساتھ جو سلوک کیا ہے اور جس طرح اس کی دھجیاں اڑا دیں مشہور عام ہے اس کی تفصیل کی ضرورت نہیں۔

اخیر میں علامہ ابن تمیمہ نے فلسفہ کی رہی سہی عزت کاک میں ملا دی فلسفہ اور منطق

کے رد میں متعدد ضخیم کتابیں لکھیں منطق کا رد جو کئی سو صفحات پر مشتمل ہے ہمارے پاس موجود ہے علامہ موصوف کے نزدیک ارسطو کے فلسفہ کی جو وقعت ہے وہ ان کی عبارت ذیل سے معلوم ہو گی۔

ونحن کا تنازعهم ان کثیرا مها یتکلمه المتکلمون باطل لکن اذا تکلم بالانصاف والعدل و نظر فی کلام معلمهم الاول ارسطو وامثاله فی کالعصیات وفی کلام من هم عند المسلمین من شر طوائف المتکلمین کالجهیة والمعتزلة مثلا وجدبین ما یقوله هولاء المتعلسفة وبین ما یقوله هولاء من الفروق التی یبین فرط جهل اولائک بالبنة الی هولاء وهذا کلام ارسطو موجودو کلام هولاء موجود و ارسطو اکثر مابینی الامور الالهیتا علی مقدمات سو فسطائیة فی غاینه الفساد واولا ان هذا لیس موضع ذکره لذکرت کلام فی مقاله اللام التی آخر علومه بالفاظها

”ہم کو اس میں نزاع نہیں ہے کہ متکلمین کے اکثر اقوال لغو ہیں لیکن اگر انصاف اور حقانیت سے کام لیا جائے اور معلم اول ارسطو کے کلام کا ان متکلمین سے مقابلہ کیا جائے جو مسلمانوں کے نزدیک بدترین متکلمین ہیں۔ مثلاً معتزلہ وجیہ تو صاف معلوم ہو جائے گا کہ ارسطو وغیرہ ان متکلمین کی نسبت بہت زیادہ جاہل ہیں' آج ارسطو اور متکلمین دونوں کا کلام موجود ہے' ارسطو کا یہ حال ہے کہ الٰہیات میں اپنے کلام کی بنیاد پر ان مقدمات پر قائم کرتا ہے جو بالکل لغو اور ظاہراً فریب ہیں اگر خلاف موقع نہ ہوتا تو میں ارسطو کی وہ عبارتیں بعینہٖ نقل کرتا جو اس نے کتاب اللام میں لکھی ہیں' جو اس کی سب سے آخری

اور انتہائی تصنیف ہے۔"

ایک عجیب حیرت انگیز بات یہ ہے کہ بوعلی سینا ارسطو کا سب سے بڑا مقلد سمجھا جاتا ہے اس نے خود منطق الشفا کے دیباچہ میں لکھا ہے۔

ولی کتاب غیر هذین الکتابین یعنی شفاء (کتاب للواحق) اور دت فیه الفلسفة علیها هی یا بطع وعلی مایوجبه المرای الصریح اللذی کایراعی فیه جانب الشرکاء فی الصناعة دهو کتابی فی الفلسفة الشرقیة ومن اراد الحق اللذی لا مجمعة فیه فعلیه بطلب ذلک الکتاب

"اور ان دونوں کتابوں کی (شفا اور لواحق) کے سوا میری ایک اور تصنیف ہے جس میں میں نے فلسفہ کو اصلی حقیقت کے موافق لکھا ہے اور اس خالص رائے کے اقتضا کے موافق لکھا ہے، جس میں شرکائے فن کی رورعایت ملحوظ نہیں کی جاتی۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں میں نے مشرقی فلسفہ کو لکھا ہے تو جو شخص بالکل خالص سچائی کا طالب ہو اس کو یہ کتاب تلاش کرنا چاہیے"۔

شیخ نے اسی موقع پر یہ بھی تصرح کی ہے کہ شفاء میں میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ ارسطو کا فلسفہ ہے۔

افسوس ہے کہ شیخ کی یہ کتاب (فلسفہ مشرقیہ) جس میں اس نے اپنا خاص فلسفہ لکھا ہے۔ آج ناپید ہے شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ اس کتاب کا نسخہ سلطان مسعود (پسر سلطان محمود) کے کتب خانہ میں تھا لیکن ایک لڑائی میں برباد ہو گیا۔

ان واقعات کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کی تقلید کے سوا اور کچھ نہیں کیا۔

مسلمانوں نے فلسفہ کے متعلق خود جو کام کیا ہے اس کو ہم اس مضمون کے آئندہ نمبروں میں تفصیل سے لکھیں گے۔ا۔

ا۔ افسوس ہے کہ یہ سلسلہ ناتمام رہا اور منطق اجرام فلکی دو نمبروں سے آگے نہ بڑھ سکا ''س''

فلسفہ یونان اور اسلام

یونانی منطق کی غلطیاں

اس امر کی نسبت اتفاق عام ہے کہ سب سے پہلے اس فن (منطق) کی تدوین ارسطو نے کی اور اسی بنا پر وہ اس فن کا موجد شمار کیا جاتا ہے۔ یہ امر بھی عموماً تسلیم کیا جاتا ہے کہ ارسطو نے منطق کے جو قواعد مقرر کر دیے ہیں آج تک ان میں کوئی غلطی ثابت ہوئی نہ اس پر کچھ اضافہ ہو سکا۔ البتہ یورپ کا یہ دعویٰ کہ بیکن نے منطق کی ایک نئی شاخ ایجاد کی جو منطق عملی یا استقرائی کے لقب سے ملقب ہے۔ ہم اس مسئلہ پر کہ یہ منطق درحقیقت منطق کی کوئی نئی شاخ ہے یا نہیں؟ آئندہ بحث کریں گے' اس موقع پر صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ اس شاخ کو چھوڑ کر یورپ کو بھی تسلیم ہے کہ ارسطو کی منطق پر اج تک نہ اضافہ ہو سکا نہ اصلاح و ترمیم لیکن درحقیقت یہ ہے کہ حکمائے اسلام نے اس فن میں نہ صرف اصلاح و ترمیم کی بلکہ بہت سے مسائل کی غلطیاں ثابت کیں۔

اصل مقصود کے بیان کرنے سے پہلے یہ بیان کرنا ضرور ہے کہ ارسطو کی منطق کے کیا اجزا تھے۔ اور ان کی کیا ترتیب تھی ارسطو نے منطق کو آٹھ حصوں میں تقسیم کیا تھا جن کی تفصیل ذیل میں ہے۔

قاطیغوریاس (کیٹگری)	مقولات عشر یعنی کم کیف وغیرہ
باری میناس	اس میں مباحث ذیل شامل تھے کلمہ، فعل، حرف، کلی، متواطی، قضیہ حملیہ، شرطیہ، جہات، قضایا، تناقض، عکس۔
انالوطیقا اول (انالیٹک)	اس میں قیاس استقراء تمثیل سے بحث ہے۔
انالوطیقا ثانی	اس میں قضایا کے اقسام یعنی مشہورات، متواترات وغیرہ۔ ہے۔
سوفسطیقا	یعنی مغالطہ۔
طوبیقا (ٹاپک)	یعنی فن جدل
بوطیقا (ٹارک)	خطابت یعنی وعظ لیکچر، اسپیچ وغیرہ کے اصول اور قواعد۔
بوطیقا (پوئیری)	یعنی شاعری۔

ان کتابوں میں سے قاطیغوریاس اصل یونانی زبان میں عربی ترجمہ کے ساتھ یورپ میں چھپ گئی ہے۔اور باری میناس اور اناطولیقا کا ترجمہ جو ابن رشد نے مرتب کیا ہماری نظر سے گزر چکا ہے۔منطقیات شفا میں منطق کے یہ آٹھوں حصے اسی ترتیب سے شیخ نے لکھے ہیں جس طرح ارسطو نے لکھے تھے۔فرفوریوس مصری نے پارفریس کلیات خمس کے مباحث اضافہ کیے جس کا نام ایساغوجی ہے حکمائے اسلام نے جو کچھ ترمیم واضافہ کیا ہے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) خطابت، شاعری اور جدل، درحقیقت منطق کے اجزا نہ تھے۔اس نے یہ تینوں مباحث منطق سے خارج کر دیے ابن سینا نے چونکہ منطق الشفاء میں بالکل ارسطو کی تقلید کی ہے اس لیے یہ اجزا میں نہایت تفصیل سے موجود ہیں لیکن خود شیخ نے عیون الحکمۃ میں

خطابت اور شعر کو گویا بالکل اڑا دیا ہے متاخرین نے یہ مباحث سرے سے ترک کر دیے۔

اس موقع پر افسوس کے ساتھ یہ کہنا پڑتا ہے کہ اگرچہ فن منطق ہیں ان چیزوں کا ذکر درحقیقت دخل در معقولات تھا لیکن ان کے نکال دینے کا یہ نتیجہ ہوا کہ سرے سے یہ لطیف مباحث فنا ہو گئے ہزاروں لاکھوں اسلامی تصنیفات میں ایک کتاب بھی نہیں جس میں شاعری اور خطابت کی حقیقت و ماہیت پر فلسفیانہ بحث کی گئی ہو فلسفہ دانوں نے ان مباحث سے بالکل ہاتھ اٹھالیا اہل ادب نے البتہ اس پر توجہ کی لیکن وہ فلسفیانہ نکات کہاں سے پیدا کر سکتے تھے نتیجہ یہ ہوا کہ کتب ادبیہ مثلاً کتاب العمدۃ وغیرہ میں ان مسائل کے متعلق کچھ بحثیں ہیں لیکن وہ عامیانہ ہیں۔

(۲) مقولات عشر کو بھی درحقیقت منطق سے کوئی تعلق نہ تھا چنانچہ حکمائے اسلام نے اس کو بھی منطق سے خارج کر دیا' امام رازی نے عیون الحکمۃ کی جو شرح لکھی اور جس کا قلمی نسخہ ہمارے پیش نظر ہے اس میں مقولات عشر کے ذکر میں لکھتے ہیں:

اعلمـان الحق ان هذا الباب لما تعلق له بالمنطق البتک و انما هوا حد ابواب العلم المالهی

''حق یہ ہے کہ اس باب (مقولات عشر) کو منطق سے کوئی
تعلق نہیں بلکہ وہ الہیات کے ابواب میں داخل ہے''۔

(۳) عکس نقیض کی بحث ارسطو کی منطق میں بالکل نہ تھی علمائے اسلام نے اضافہ کیا

۔

(۴) ارسطو نے قیاس کے جس قدر احکام لکھے ہیں سب جملیات سے متعلق تھے شرطیات سے مطلقاً اس نے تعرض نہیں کیا یہ بحث بو علی سینا کی ایجادات سے ہے امام رازی شرح عیون الحکمۃ میں لکھتے ہیں۔

فـان الـمـعـلـم الاول ما تكلم فى هذا القياسيات الشرطية وما اقفاء اكـاوزنـاً والشيخ ذعم ان المعلم كاانه صناع وما نقل الى العربية ثم زعم الشيخ انه تكفل باستحزاجها.

''معلم اول نے قیاسیات شرطیہ سے بحث نہیں کی اوراس کی کچھ وقعت نہیں کی۔اور شیخ بوعلی سینا کا یہ خیال ہے کہ ارسطو نے خاص شرطیات کے بیان میں ایک کتاب لکھی تھی لیکن وہ ضائع ہوگئی اور عربی میں اس کا ترجمہ نہیں ہوا شیخ کا بھی یہ خیال ہے کہ شرطیات کے مباحث خاص اس کی ایجاد ہیں۔''

(۵) سب سے بڑا تغیر جو حکمائے اسلام نے منطق میں کیا ہےاور جسکی وجہ سے فن کی گویا صورت بدل گئی تھی کہ منطق کے دو جداگانہ حصے قرار دیے تصورات وتصدیقات اس زمانہ سے پہلے تصورات کوئی جداگانہ قسم نہ تھی' معرف اور حد کے مباحث کو ارسطو نے برہان کے ذیل میں اس تقریب سے لکھا تھا کہ برہان کا صحیح ہونا مقدمات کی صحت پر موقوف ہے اور مقدمات صحت موضوع ومحمول کی حقیقت اور حد کے سمجھنے پر موقوف ہے مثلاً جب ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عالم حارث ہے اور اسپر یہ دلیل لاتے ہیں کہ عال متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو ان مقدمات کی صحت اس پر موقوف ہے کہ عالم کی حد اور حقیقت معلوم کی جائے تاہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر اس کی ذاتیات یا خواص میں ہے اسی طرح تغیر کی حقیقت کا دریافت کرنا ضرور ہے تا کہ یہ ثابت ہو سکے کہ تغیر کے لیے حدوث ضروری ہیں۔

اس تعلق سے ارسطو نے اس پر بحث کی کہ حد اور معرف کس کو کہتے ہیں وہ کیونکر بنتا ہے اور کن چیزوں کا مرکب ہوتا ہے لیکن باوجود اس ے معرف کی بحث کو اس نے تصد یقات ہی کے متعلقات میں قرار دیا ہے۔

حکمائے اسلام کے نزدیک یہ خلط مبحث تھا ان کا خیال یہ تھا کہ جب یہ مسلم ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور یعنی کسی چیز کا سادہ ادراک اور تصدیق یعنی کسی چیز کا مرکب ادراک یہ بھی مسلم ہے کہ دونوں کے حاصل ہونے کے مختلف طریقے ہیں تصور تصورات سے حاصل ہوتا ہے اور تصدیق تصدیقات سے تو ضرور ہے کہ منطق کے دو حصے قرار دیے جائیں ایک تصورات جس میں تصورات کا طریقہ ادراک بیان کیا جائے دوسری تصدیقات جس میں تصدیقات کے طریقہ ادراک سے بحث کی جائے۔تصورات کے مسائل کو جب مستقل اور علیحدہ کرلیا گیا تو اسکے متعلق نہایت مفصل اور دقیق مباحث پیدا ہوگئے ہیں چنانچہ آج مروجہ منطق میں زیادہ مہتم بالشان حصہ تصورات ہی کا خیال کیا جاتا ہے۔

حکمائے اسلام نے اگرچہ اور بھی بہت سے تغیرات کیے لیکن مہمات یہی تھے اس لیے ہم انہی کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

یہ فقط تغیرات اور اضافہ و اصلاحات کا بیان تھا۔ اس مضمون کے آئندہ حصہ میں ہم بتائیں گے کہ حکمائے اسلام نے منطق یونانی پر کیا کیا اعتراضات کیے اور ان مسائل کو جو آج تک تمام دنیا میں مسلم چلے آتے ہیں کس طرح غلط یا غیر ضروری ثابت کیا۔

(الندوہ جلد ۱ نمبر ۲)

☆☆☆

فلسفہ یونان اور اسلام

یونانی منطق کی غلطیاں

اہل منطق نے ادراک معلومات کے دو مختلف طریقے قرار دیے ہیں۔ معرف و حجۃ اور اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں، تصور و تصدیق اور چونکہ دونوں دو مختلف قسم کے علم ہیں، اس لیے ان کے ادراک کے طریقے بھی مختلف ہیں جن کا نام معرف حجۃ ہے لیکن غور کرنا چاہیے کہ جس چیز کو معرف کہتے ہیں وہ تصور ہے یا تصدیق اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ معرف کیونکر حاصل ہوتا ہے یعنی کسی شے کی حقیقت ہم کیونکر معلوم کرتے ہیں اس کا طریقہ یہ ہے کہ ہم پہلے اس بات کا پتہ لگاتے ہیں کہ اس شے میں کیا کیا چیزیں پائی جاتی ہیں پھر یہ دیکھتے ہیں کہ ان میں کیا کیا چیزیں ایسی ہیں جو اور اشیاء میں بھی مشترک ہیں اور کیا چیزیں ہیں جو اسی شے کے ساتھ خاص ہیں پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ چیزیں اس شے کی ذات میں داخل ہیں یا اس کے خارجی اوصاف ہیں۔

اس طرح اقسام ذیل پیدا ہوتے ہیں۔

ذاتی۔ یعنی وہ چیزیں جو کسی شے کی اصل حقیقت میں داخل ہیں۔

عرضی جو خارج ہیں۔

فصل یعنی وہ ذاتی جو اس شے کے ساتھ خاص ہے۔

جنس یعنی وہ ذاتی جو اور چیزوں میں بھی مشترک ہے۔

عرض عام یعنی وہ عرضی جو اوروں میں بھی مشترک ہے۔

خاصہ یعنی وہ عرضی جو اسی شے کے ساتھ خاص ہو۔

جب اس طرح ایک شے کے تمام ذاتیات اور عرضیات معلوم ہو جاتے ہیں تو وہ ان کو ترکیب دیتے ہیں اور یہی مرکب اس شے کا معرف ہوتا ہے۔

اب غور کرو کہ معرف کے حاصل کرنے میں کن مقدمات سے کام لینا پڑتا ہے' اس کی تفصیل یہ ہے۔

۱۔ اس شے میں فلاں فلاں چیزیں پائی جاتی ہیں۔

۲۔ فلاں فلاں چیزیں اس شے کی ذاتی اور فلاں عرضی'

۳۔ ذاتیات میں فلاں چیزیں فصل ہیں اور فلاں خاصہ اور فلاں عام' یہ تمام مقدمات قضایا اور تصدیقات ہیں اور اس لیے معرف دراصل تصدیقات سے حاصل ہوتا ہے' نہ تصورات سے۔

شاید یہ کہا جائے کہ معرف گو حاصل تصدیقات سے ہوتا ہے لیکن خود تصور ہے' مگر یہ حقیقت نہیں اولاً تو منطق کا یہ مسئلہ مسلمہ ہے کہ جو علم قضایا کے ترتیب دینے سے حاصل ہوتا ہے وہ تصدیق ہوتا ہے نہ تصور اور یہ ثابت ہو چکا کہ معرف کا علم قضایا سے حاصل ہوتا ہے۔

شاید یہ کہا جائے کہ معرف گو قضایا سے حاصل ہوتا ہے اور گو وہ ابتدائی درجہ میں خود بھی قضیہ اور تصدیق ہوتا ہے لیکن ہ معرف اس سادہ تصور کا نام رکھتے ہیں جو اس قضیہ کے بعد حاصل ہوتا ہے' مثلاً جب ہم انسان کی حقیقت معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ترتیب مقدمات کے بعد ہم کہتے ہیں کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ اس وقت تک یہ ایک جملہ اور قضیہ ہے لیکن اس کے بعد جس طرح ہم انسان کا سادہ تصور کر سکتے ہیں' اسی طرح

حیوان ناطق کا بھی سادہ تصور ہوتا ہے اور اسی کا نام معرف ہے۔ لیکن اگر اس بنا پر معرف کو تصور کہا جا سکتا ہے تو حجۃ اور تصدیق کو بھی تصور کہنا چاہیے کیونکہ مثلاً جب مقدمات کی ترتیب کے بعد ہم کو علم ہوتا ہے کہ علم حادثات ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ گو اس وقت تک یہ قضیہ ہے لیکن اس کے بعد یہ قضیہ ایک سادہ تصور بن جاتا ہے۔ یعنی حدوث عالم کا تصور اس وقت ہمارے ذہن میں حدوث عالم کا خیال قضیہ اور تصدیق کی حیثیت سے نہیں ہے' بلکہ جس طرح مرکبات اضافی کا تصور ہوتا ہے اسی طرح حدوث عالم کا بھی تصور ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ معرف کے ادراک میں اگرچہ حیثیت ملحوظ نہ ہو کہ وہ فلاں شے کی حقیقت اور حد ہے وہ معرف نہیں بلکہ معرف ہے' اس بنا پر معرف کا ادراک جو ہم کو ہوتا ہے وہ تصدیق اور قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے اور یوں اس کو تصور کی صورت میں لانا چاہیں تو ہر قجیہ بھی تصور کی صورت میں لایا جا سکتا ہے۔ مثلاً خدا ایک ہے عالم حادث ہے انسان ناطق ہے ان سب قضایا کو اس صورت میں بیان کیا جا سکتا ہے کہ خدا کی وحدانیت عالم کا حدوث' انسان کا نطق اس صورت اں یہ سب تصورات بن جائیں گے۔

امام رازی کا جو یہ مذہب ہے کہ تصورات نظری نہیں ہوتے' اس کی بھی یہی بنیاد ہے کیونکہ نظر اور فکر کے لیے ضرور ہے کہ مقدمات اور قضایا کی ترتیب سے کام لیا جائے۔ اس صورت میں تصور تصور نہیں رہے گا بلکہ تصدیق بن جائے گا۔

اس حیثیت کو چھوڑ کر ہم ایک اور حیثیت سے معرف کے مباحث پر نظر ڈالتے ہیں۔

معرف اور حد کے متعلق اہل منطق نے جو نکتہ آفرینیاں اور دقت پسندیاں کی ہیں ان میں سے اکثر کو وہ کندن وکاہ برآوردن ہیں۔

سرسری بات یہ ہے کہ بارہ سو برس سے آج تک معرف اور حد تام کے لیے انسان و حیوان ناطق کے سوا کوئی مثال پیدا نہ ہو سکی' اس مثال پر کئی قرن گزر چکے ہیں۔ اور اس کے

چھوڑنے کی جرات اوجہ سے نہیں ہوئی کہ دوسری کوئی مثال جس پر معرف کی تعریف صادق آنے کا پورا اطمینان ہو نصیب نہ ہوئی۔

لیکن غور سے دیکھو یہ دو ہزار سالہ مثال بھی صحیح ہے یا نہیں؟ انسان کی حدتام حیوان ناطق بتائی جاتی ہے اور حیوان کو جنس قریب اور ناطق کو فصل قریب کہا جاتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ناطق کے کیا معنی ہیں اہل منطق نے دریا بندہ معقولات سے اس کی تعبیر کی ہے اب سوال یہ ہے کہ ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے یا نہیں، اگر نہیں تو ملائکہ اور عقول مجروہ مُں بھی نطق پایا جاتا ہے، کیونکہ ان سے بڑھ کر دریا بندہ مقولات کون ہوسکتا ہے۔ اس صورت میں ناطق فصل نہیں بلکہ جنس ہوگا کیونکہ جو ذاتی اوروں میں بھی مشترک ہو وہ جنس ہے نہ فصل اور اگر ناطق کی حقیقت میں حیوانیت داخل ہے تو اولاً معرف میں حیوان کا داخل کرنا بے فائدہ ہے۔ دوسرے یہ کیونکر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ حیوانات میں اوراک معقولات نہیں ادراک معقولات کے معنی جزئیات سے کلیات کا استباط کرنا ہے، اور یہ قوت کم وبیش اکثر حیوانات میں پائی جاتی ہے۔

ان اعتراضات سے بچنے کے لیے قدمائے منطقین نے ایک قید اور اضافہ کی تھی یعنی مرنے والا ناطق اور چونکہ ان کے نزدیک عقول مجروہ کو فنا نہیں اس لیے وہ اس تعریف میں داخل نہیں ہو سکتے، لیکن اس تعریف کی بنا پر قیامت میں جب آدمی دوبارہ پیدا ہوں گے تو وہ انسان نہ ہوں گے، کیونکہ اعتقادات مسلمہ کے بموجب دوسری زندگی کے بعد پھر فنا نہیں اصل غلطی جو اس باب میں اہل منطق نے کی ہے وہ معرف کی قید میں جنس قریب اور فصل لازم کرنا ہے متکلمین اسلام معرف کے لیے اس قدر کافی سمجھتے تھے کہ ایک چیز کے وہ اوصاف بیان کیے جائیں جو الگ الگ مگر اوروں میں بھی پائے جاتے ہوں لیکن ان کا مجموعہ اس چیز کے سوا چیز میں نہ پایا جائے، بخلاف اسکے اہل منطق کے نزدیک حدتام کے

لیے حسب ذیل امور ضروری ہیں۔

(۱) ایک شے کے تمام ذاتیات ذکر کیے جائیں جو اس میں اوروں میں مشترک ہوں۔

(۲) وہ ذاتی ذکر کیا جائے جو اس شے کے سوا اور کسی چیز میں نہ پایا جاتا ہو۔

اس میں پہلا مرحلہ یہ ہے کہ ذاتی اور عرضی کی تمیز نہایت مشکل ہے اور اس کو خود بو علی سینا نے تسلیم کیا ہے۔ اور سچ یہ ہے کہ مشکل نہیں بلکہ ناممکن ہے۔

دوسرا امر یہ ہے کہ تمام ذاتات کا کون احاطہ کر سکتا ہے۔ جدید تحقیقات کیر وسے جن چیزوں کو بسیط خیال کیا جاتا ہے مرکب ثابت ہو گئیں اور مرکبات کے جس قدر اجزا سے پہلے قرار پائے تھے اس سے بہت زیادہ نکل آئے غرض حد تام میں جنس قریب کی قید لگائی اور جنس قریب کی یہ تعریف کی کہ تمام اجزائے مشترکہ کا مجموعہ ہو حد تام کو عنقا بناتا ہے۔

☆☆☆

ذاتی اور عرضی

تصورات کے اکثر مسائل ذاتی وعرضی کی تفریق پر مبنی ہیں اس لیے پہلے اس پر غور کرنا چاہیے کہ یہ تفریق صحیح ہے یا نہیں۔ ذاتی کی یہ تعریف کی گ ء ہے کہ شے کی نفس حقیقت میں داخل ہو۔ اور شے کا تصور تام اس کے تصور کے نہ ہوسکتا ہو' مثال میں اس کو یوں سمجھو کہ مثلاً انسان میں مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں چلتا ہے پھرتا ہے کھاتا ہے پیتا ہے ہنستا ہے روتا ہے' ان میں بعض اوصاف ایسے بھی ہیں جو اور جانوروں میں نہیں پائے جاتے لیکن اگر ان سب سے قطع نظر کرلیں تب بھی انسان کا وجود باقی رہتا ہے' بخلاف اس کے اگر حیوانیت اور گویائی سے قطع نظر کرنا چاہیں تو نہیں کرسکتے' یعنی اگر یہ نہ ہوں تو انسان بھی نہ ہوگا' اس کے لی یچلنا پھرنا وغیرہ انسان کی عرضیات میں ہے اور حیوانیت اور گویائی ذاتیات میں۔ اس بنا پر ذاتی کی یہ تعریف ٹھہری کہ ماہیت کا وجود بغیر اس کے نہ پایا جاسکے۔ یا یہ کہ ماہیت کا تصور تام بغیر اس کے نہ ہوسکے۔ اس پر اعتراض یہ ہے کہ صورت میں دور لازم آتا ہے مثلاً ہم کسی شے کی حقیقت دریافت کرنا چاہیں تو اس کا یہ طریقہ ہے کہ اس کے ذاتیات دریافت کریں اور ذاتیات کے دریافت کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ ہم دیکھیں کہ اس شے میں ایسی کیا چیزیں پائی جاتی ہیں جو نفس حقیقت میں داخل ہیں۔ اور جن کے بغیر اس کا وجود اور تصور نہیں ہوسکتا' لیکن ابھی تو ہم کو اس شے کی حقیقت ہی معلوم نہیں' اس لیے ہم کیونکر جان سکتے ہیں کہ کون سی چیزیں نفس حقیقت میں داخل ہیں اور کون سی خارج' اور اگر یہی معلوم ہوتا تو ہم کو اس شے کی ماہیت کے دریافت کرنے کی ضرورت کیا ہوتی۔

مختصر یہ کہ ماہیت کے علم کے لیے ذاتی کا علم ضروری ہے اور ذاتی کے علم کے لیے ماہیت کا علم ضروری ہے۔ کیونکہ جب تک ماہیت متعین نہ ہو چکے ی کیونکر فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ فلاں چیز اسکی ماہیت میں داخل ہے۔ اور فلاں چیز خارج' اسی بنا پر جن اشیاء کی حقیقت میں اختلاف ہے یعنی ایک شخص ان کی حقیقت اور کچھ بیان کرتا ہے اور دوسرا اور کچھ ان کے ذاتیات میں بھی اختلاف ہے ایک شخص اس کی ذاتیات کچھ اور بیان کرتا ہے اور دوسرا کچھ اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جب تک ایک چیز کی نسبت یہ فیصلہ نہ ہو جائے کہ اس کی حقیقت تام کیا ہے اس وقت تک یہ بھی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ اس کے ذاتیات کیا ہیں۔

قیاس

اہل منطق کا مذہب ہے کہ قیاس ہمیشہ دو یا زیادہ قضایا سے مرکب ہوتا ہے یعنی صرف ایک قضیہ سے استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ اکثر دلائل میں ایک قضیٰ مذکور ہوتا ہے۔ مثلاً ہم کہتے ہیں کہ اس وقت دن ہے کیونکہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے' اس صورت میں صرف ایک مقدمہ سے استدلال ہے اہل منطق کہتے ہیں کہ یہاں کبریٰ محذوف ہے اصل استدلال یوں ہے کہ اس وقت آفتاب نکلا ہوا ہے اور جب آفتاب نکلا ہوتا ہے تو دن ہوتا ہے لیکن چونکہ کبریٰ سہلۃ الحصول اور بدیہی ہے اس لیے اس کا ذکر نہیں کرتے اور صرف صغریٰ پر اکتفا کرتے ہیں۔

اس مسئلہ کی تحقیق کے لیے ہم کو مقدمات ذیل سے کام لینا چاہیے۔

(۱) اہل منطق نے خود تسلیم کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں محض لازم کے احساس سے ملزوم کا تصور ہو جاتا ہے مثلاً جب ہم دھوئیں کو دیکھتے ہیں تو ہمیں فوراً خیال آتا ہے کہ یہاں آگ ہے اس صورت میں ممکن ہے کہ ذریعہ علم یہ قیاس منطقی ہو کہ یہاں دھواں ہے اور جہاں دھواں ہوتا ہے وہاں آگ ہوتی ہے۔ لیکن یہ مقدمات ہمارے ذہن میں بالکل خطور نہیں کرتے بلکہ دھوئیں کے دیکھنے کے ساتھ اپ سے آپ آگ کا خیال دل میں آجاتا ہے اور ترتیب مقدمات کی ضرورت نہیں پڑتی۔

(۲) یہ امر مسلم ہے کہ اکثر قضایا کا علم بہت سے ابتداء مقامات کے جاننے پر موقوف ہوتا ہے مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ عالم متغیر ہے اور جو متغیر ہے حادث ہے تو ہم سمجھتے

ہیں کہ حدوث عالم کے علم کے لیے صرف ان دو مقدموں کا علم کافی ہے، لیکن درحقیقت یہاں اور بہت سے مقدمات ہیں جن کے جاننے کے بغیر حدوث عالم کا علم نہیں ہوسکتا۔ مثلاً یہ کہ جو چیز عام قیاس سے نتیجہ نہ پیدا کرسکیں گے لیکن باوجود اس کے کہ جب حدوث عالم پر اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ عال متغیر ہے حادث ہے تو صرف یہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں۔ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ یہاں ایک اور بھی مقدمہ ہے جو محذوف ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ گو یہ مقدمہ حقیقت میں ہمارے خیال میں موجود ہے اور اس استدلال کا موقوف علیہ بھی ہے تاہم چونکہ استدلال کے وقت وہ ساف صاف ہمارے پیش نظر نہیں ہوتا اور ہم یہ نہیں سمجھتے کہ ہم استدلال کے وقت اس سے کام لے رہے ہیں۔ اس لیے استدلال کے لیے صرف وہی دو مقدمات کافی سمجھے جاتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے ہ استدلال میں صرف یہ امر ملحوظ ہوتا ہے کہ کون سے مقدمات ہمارے پیش نظر ہیں باقی وہ مقدمات جن کی طرف ہمارے ذہن کو بالذات سے التفات نہیں۔ گو وہ ہمارے ذہن میں موجود ہیں اور دراصل ان ہی کی مدد سے ہم استدلال کررہے ہیں۔ استدلال میں محسوب نہیں ہوتے' اب جب کہ یہ مسلم ہے کہ محض لازم کے تصور سے ملزوم کا تصور ہوسکتا ہے اور دیگر مقدمات کے ترتیب کی ضرورت نہیں پڑتی تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ بہت سی صورتوں میں صرف ایک قضیہ استدلال کے لیے کافی ہوسکتا ہے مثلاً اگر ہم آفتاب کے طلوع ہونے پر استدلال کرنا چاہیں تو صرف یہ کہنا کافی ہے کہ دن نکلا ہوا ہے اس صورت میں صرف صغریٰ کافی ہے کبریٰ کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ مسلم ہے کہ لازم کا تصور ملزوم کے تصور کے لیے کافی ہے اس لیے جب ہم ن یکہا کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہم نے لازم یعنی دن کا ذکر کیا اور لازم کا ذکر ملزوم کے تصور کے لیے کافی ہے حسن بن موسیٰ نوبختی نے کتاب آلاراء دالدیانات میں لکھا ہے

وقدسیة الانسان اذاشاهد الاشئی علی ان له موثر او الکتابة علی ان

اله كاتبا من غيران يحتاج فى استدلاله على صيحة فلك الى المقدمتين

یہی وجہ ہے کہ تمام آدمی روزانہ کاروبار میں ہر وقت صرف صغریٰ سے استدلال کرتے ہیں کبریٰ کا کسی کو خیال بھی نہیں آتا ایک جاہل سے پوچھو کہ زراعت کیوں نہیں ہوئی تو وہ کہے گا کہ پانی نہیں ہوا اور صرف اس قدر کہنا نتیجے کا مستلزم ہوگا کیونکہ زراعت کا نہ ہونا پانی ک نہ ہونے کے لیے لازم ہے۔

باقی یہ دعویٰ کہ گو کبریٰ ذکر نہیں کیا جاتا لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو ہر قسم کے قیاسات میں یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ان میں اور بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہیں۔ اس امر کے فیصلہ کے لیے یہ دلیل کن مقدمات پر موقوف ہے' یہ نہیں دیکھنا چاہیے کہ سلسلہ بہ سلسلہ اس توقف کا سلسلہ کہاں تک پہنچتا ہے بلکہ صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ جس وقت ہم کو ایک نتیجہ کا ادراک ہوتا ہے تو کون سے مقدمات بالذات ہمارے پیش نظر تھے' جب ہم یہ کہتے تھے کہ آفتاب نکلاہ اس لیے کہ دن نکلا ہوا ہے تو ہمیں صاف نظر آتا ہے کہ آفتاب نکلنے کا ادراک ہم کو دن کے ادراک کی وجہ سے ہوا ہے اس کے سوا کوئی اور مقدمہ پیش نظر نہیں ہوتا۔ باقی یہ کہنا کہ کبریٰ گو مذکور نہیں لیکن مرکوز فی الذہن ہے تو کبریٰ کے سوا اور بھی بہت سے مقدمات مرکوز فی الذہن ہوتے ہیں کیا ان سب کو استدلال کا جزء کہا جاسکتا ہے۔

شکل اول

اثبات مطالب میں سب سے زیادہ شکل اول بکار آمد ہے۔ دوسری شکلوں کا انتاج اسی بنا پر ہے کہ وہ شکل اول کی صورت میں بدل سکتی ہیں لیکن شکل اول بھی اکثر صورتوں میں بے فائدہ ثابت ہوتی ہے۔

شکل اول کے نتائج کا مدار اس پر ہے کہ پہلے عام کے لیے ایک حکم ثابت کرتے ہیں' پھر ایک چیز اس عام کے تحت میں داخل کرتے ہیں' جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ حکم اس خاص کو ثابت ہے مثلاً جب یہ ثابت کرنا وہتا ہے کہ عالم حادث ہے تو کہتے ہیں کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث اس شکل میں متغیر عام ہے اور عالم خاص' پہلے متغیر کے لیے حدوث ثابت کیا پھر یہ ثابت کیا کہ عالم متغیر کے افراد میں ہے' اس لیے نتیجہ یہ نکلا کہ عالم بھی حادث ہے غرض شک اول کا ماحصل یہ ہے کہ پہلے عام کے لیے کلیتہً ایک حکم ثابت کیا جائے پھر اس کے ذریعہ سے وہی حکم خاص پر منتقل کیا جائے اس بنا پر شکل اول میں کبریٰ کا موجبہ کلیہ ہونا ضروری ہے اور اس لیے غور طلب یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کیونکر بنتا ہے۔ اس کے صرف تین طریقے ہیں۔

(۱) محمول موضوع کا ذاتی ہو کیونکہ اس صورت میں موضوع کا ہر فرد خواہ مخواہ محمول کے ساتھ متصف ہوگا۔

(۲) ذاتی نہ ہو' لیکن استقراء سے یہ معلوم کیا گیا ہو کہ موضوع کا ہر فرد محمول کے ساتھ متصف ہے۔

(۳) استقراء کے ذریعہ سے جو کلیہ قائم ہوگا اس کا کبریٰ بنانا بالکل بیکار ہوگا کیونکہ استقراء کے ذریعہ سے حد اوسط کے تمام افراد کا پہلے احاطہ میں ہو چکا ہے اور انہیں افراد مُس اصغر بھی ہے مثلاً اگر ہم سرکہ کے ارد ہونے پر اس طرح استدلال کریں کہ سرکہ کھٹا ہے اور ہر کھٹی چیز بارد ہے تو یہ استدلال محض لغو ہوگا' کیونکہ استقراء کے ذریعہ سے سرکہ کا بارد ہونا ہم کو پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے اس لیے کہ اسقراء کے یہی معنی ہیں کہ تمام کھٹی چیزوں کا حال معلوم کیا جائے جن میں سرکہ بھی داخل ہے۔ اگر استقراء کے وقت سرکہ کا دریافت کرنا رہ گیا تو استقراء صحیح نہیں ہوا اور جب سرکہ کا بارد ہونا ہم کو جزئی حیثیت سے معلوم ہو چکا تو اب کیا ضرورت ہے کہ اس کو ایک کلی کے تحت میں داخل کر کے اس کے بارد ہونے کا علم حاصل کیا جائے۔

حاصل یہ کہ استقراء میں جزئیات کا علم پہلے حاصل ہوتا ہے۔ پھر اس سے یہ کلیہ قائم ہوتا ہے۔ اس بنا پر شکل اول میں جب کبریٰ استقراء ہی ہوگا تو شکل اول بیکار ہوگئی کیونکہ استقراء کے ذریعہ اصغر کا اکبر کے ساتھ متصف ہونا پہلے ہی معلوم ہو چکا ہے اب شکل اول کے ذریعہ سے اس کے معلوم کرنے کی ضرورت ہے مثلاً تم نے یہ ثابت کرنا چاہا کہ انسان ماشی ہے اور اس کے لیے یہ دلیل قائم کی کہ انسان حیوان ہے اور تمام حیوان ماشی ہیں تو سوال یہ ہوگا کہ تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر معلوم کیا؟ تم کہو گے کہ اسقراء سے یعنی ہر قسم کے حیوانات دیکھے اور سب میں یہ صفت مشترک پائی اس لیے یہ کلیہ قائم کیا کہ تمام حیوانات ماشی ہوتےہیں لیکن حیوانات میں انسان بھی تو تھا تم نے انسان کا تجربہ بھی کیا ہوگا اور اس میں یہ صفت پائی ہوگی اس سے ثابت ہوا کہ انسان کا ماشیہونا تم کو پہلے معلوم اور حیوان کا ماشیہونا اس کے بعد' اور جب انسان کا ماشی ہونا ثابت کرو کہ وہ حیوان کے تحت میں داخل ہے' ایسا کرنا صرف بے فائدہ نہیں بلکہ اس دور لازم آتا ہے کہ کیونکہ تمہارے استدلال کی بنا پر

انسان کا ماشیہونا اس پر موقوف ہے کہ پہلے تمام حیوانات کا ماشی ہونا ثابت کیا جائے کیونکہ انسان بھی حیوان کی ایک نوع ہے اس لیے جب تک اس کا ماشی ہونا ثابت نہ ہو تمام حیوانات کا ماشی ہونا کیونکر ثابت ہوگا۔

دوسری صورت میں بھی یعنی جب کہ محمول موضوع کا ذاتی ہو' شکل اول بیکار ہو گی کیونکہ اس صورت میں ضرور کہ محمول اصغر کا جزء ہوا اور حد اوسط عام ہو' مثلاً کل انسان حیوان وکل حیوان حساس اس کی مثالم میں انسان کا حساس ثابت کرنا مقصود ہے' اس کو تم نے یوں ثابت کیا کہ ہر انسان حیوان ہے اور ہر حیوان حساس ہے' اس لیے ہر انسان بھی حساسہے اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ جب صغریٰ میں تم کو یہ معلوم ہوا کہ ہر انسان حیوان ہے تو اسی وقت تم کو یہ بھی معلوم ہو چکا کہ ہر انسان حساس ہے' کیونکہ حساس ہونا خود حیوان کی حقیقت میں داخل ہے اور اس کا جزء ہے اس لیے یہ کیونکر ممکن ہے کہ تم کو کل کا علم ہو اور جز کا علم نہ ہو۔

انسان کا حساس ہونا پہلے معلوم ہوتا ہے تب اس کا حیوان ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے اگر صغریٰ یعنی انسان کا حیوان ہونا تم کو معلوم ہے تو اس کا حساس ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گا' اس صورت میں کبریٰ کے ساتھ ترکیب دینے کی کیا ضرورت ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شکل اول صرف اس صورت میں مقید ہوتی ہے کہ جب کبریٰ کا علم تقلیدی ہوتا ہے مثلاً ایک طبیب نے ہم سے کہا کہ تمام کھٹی چیزیں بارد ہوتی ہیں ہم نے اس کو تسلیم کر لیا۔ اب جو چیز ہم کو کھٹی نظر آ ے گی ہ کو یقین ہو جائے گا کہ وہ بارد ہے کیونکہ ہم نے ا س کلیہ کو اپنی تحقیقات اور استقراء سے معلوم نہیں کیا ہے اس لیے ہم نے اس کے ہر فرد کا احاطہ نہیں کیا ہے اور اس کے لیے ہم کا سرکہ کا بارد ہونا پہلے سے معلوم تھا جب ہم نے اس کو کھٹا پایا تو فوراً مقدمات ذہن میں آئیں گے کہ یہ کھٹا ہے اور جس قدر کھٹی چیزیں ہوتی ہیں سب بارد ہوتی ہیں اس لیے یہ بارد ہے۔

جن صورتوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں بدیہی ہوں۔ اس صورت میں بھی شکل اول محض بیکار ہوگی حالانکہ اہل منطق کے نزدیک ایسی صورتوں میں شکل اول زیادہ بکار ہوتی ہے کیونکہ اگر اصغر کا حد اوسط کے ساتھ متصف ہونا بدیہ ہے تو اکبر کے ساتھ اور بھی زیادہ بدیہی ہے۔

مثلاً آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے اس لیے یہ جلاتی ہے۔ یہ استدلال محض لغو ہے کیونکہ انسان کو پہلے آگ کے خاص خاص افراد کے جلانے کا علم تجربہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے پھر وہ کلیہ قائم کرتا ہے کہ ہر آگ جلاتی ہے۔ اس بنا پر آگ کے ایک خاص فرد کے جلانے کا علم اس کو پہلے حاصل ہو چکا ہے

ہاں یہ ممکن ہے کہ اس نے خود آگ کا تجزیہ نہ کیا ہو بلکہ کسی سے سنا ہو کہ آگ جلاتی ہے، پھر اس نے آگ کو دیکھا تو اس صورت میں اس کا یہ استدلال صحیح ہوگا کہ یہ آگ ہے اور جو آگ ہے وہ جلاتی ہے اس لیے یہ جلاتی ہے لیکن یہ وہی صورت ہے کہ اس کو کبریٰ کا علم تقلیداً حاصل ہوتا ہے اور اس صورت میں شکل اول کا مفید ہونا ہم نے خود تسلیم کیا ہے۔

الندوہ ماہ شعبان سنہ ۱۳۲۲ھ

جلد ا نمبر ۴

☆☆☆

فلسفہ یونان اور اسلام

اجرام فلکی

یونانیوں نے آسمان اور اجرام فلکی کے متعلق عجیب عجیب بیہودہ خیالات قائم کیے تھے اور وہ اس قدر یقینی اور قطعی سمجھے جاتے تھے کہ حکمائے یونان کے مختلف فرقے گو اور ہزاروں باتوں میں مختلف الرائے تھے لیکن ان مسائل میں اتفاق عام تھا۔

افلاطون اور ارسطو وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ آسمان سخت اور ٹھوس ہیں اور وہ کسی طرح ٹوٹ یا پھٹ نہیں سکتے۔ اس کے ساتھ ان میں روح اور عقل ہے اور ان کی وح اور عقل ہم سے بہ مدارج اعلیٰ اور افضل ہے۔ تمام عالم کا انتظام انہی کے دست مبارک میں ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے انہی کے اشاروں سے ہوتا ہے۔

فارسی اور اردو شاعری میں شعراء جو ہر موقع پر آسمان کے ظلم وستم کا دکھڑا روتے ہیں' کبھی اس کی مہربانی کا انتظار کرتے ہیں یہ محض شاعری نہیں بلکہ اسی قدیم یونانی خیالات کا پرتو ہے اور فردوسی تو صاف آفتاب اور اجرام فلکی کو قادر اور فاعل مختار مانتا ہے۔

آسمانوں کے عاقل اور صاحب روح ہونے پر یونانیوں کا استدلال یہ ہے۔

آسمان دوری حرکت کرتا ہے یعنی گھومتا ہے اور چکر لگاتا ہے اور جو چیز دوری حرکت ہوتی ہے وہ صاحب عقل وشعور ہوتی ہے۔

اس دلیل کا پہلا مقدمہ اور موقعوں پر ثابت ہو چکا ہے۔

دوسرا مقدمہ یوں ثابت ہے کہ آسمانوں کی حرکت اگر اسکے ارادہ اور اختیار میں نہیں ہے تو صرف دو احتمال ہو سکتے ہیں طبعاً ہے یعنی حرکت کرنا خود آسمان کی فطرت ہے یا قسرا ہے یعنی کوئی اور چیز اس کو حرکت دے رہی ہے۔

طبعی حرکت کا قاعدہ ہے کہ متحرک کو کوئی خاص چیز یا خاص سمت مقصود ہوتا ہے اور جب متحرک اس چیز تک پہنچ جاتا ہے تو ٹھہر جاتا ہے مثلاً ڈھیلا جب اوپر سے نیچے گرتا ہے تو زمین کی کشش کی وجہ سے زمین کی طرف رخ کرتا ہے اور جب زمین تک پہنچ جاتا ہے تو رک جاتا ہے۔

اس بنا پر طبعی حرکت کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوری نہ ہو کیونکہ دوری حرکت میں مسافت کا کوئی خاص جز طبعاً مطلوب نہیں ہوتا' اسی وجہ سے متحرک کسی جزو یا کسی نقطہ پر ٹھہرتا نہیں' بلکہ بار بار اس تک پہنچتا ہے اور پھر گزر جاتا ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسافت کا کوئی جزو یا کوئی نقطہ بالطبع مطلوب نہیں ورنہ وہاں پہنچ کر حرکت رک جاتی۔

اب دوسرا احتمال رہ گیا یعنی یہ کہ آسمان بالطبع حرکت نہیں کرتا بلکہ کوئی اور چیز اس کو بہ جبر حرکت دے رہی ہے لیکن یہ احتمال بھی باطل ہے اولاتو اس کی وجہ یہ ہے کہ حرکت اسی چیز میں ہوتی ہے۔ جس میں طبعی حرکت کو ثانیا اس وجہ سے کہ جو چیز آسمان کو حرکت دے رہی ہے ضروری ہے کہ صاحب ارادہ اور صاحب عقل ہو۔ اور جب حرکت کے لیے ایک صاحب عقل ماننا پڑتا ہ۔ تو شروع ہی سے یہ کیوں نہ مان لیا جائے کہ خود آسمان ہی صاحب عقل ہے۔

اب صرف ایک احتمال اور رہ جاتا ہے وہ یہ کہ آسمان میں یہ حرکت خدا پیدا کرتا رہتا ہے

۱۔ یہ استدلال نہایت لغو ہ ہم نے اس کو اجمالاً ذکر کیا ہے۔

لیکن یہ ظاہر ہے کہ خدا بالذات کوئی کام نہیں کرتا بلکہ اس نے اسباب وعلل کا ایک عظیم الشان سلسلہ قائم کر دیا ہے غلہ خدا پیدا کرتا ہے لیکن اس طرح کہ تخم زمین میں بویا جائے آبپاشی کی جائے کھاد ڈالی جائے غرض خدا عالم میں جو کچھ کرتا ہے اسباب وعلل کے ذریعہ سے کرتا ہے اس لیے آسمان کی حرکت بھی ضروری ہے کہ کسی سبب اور علت کے ذریعہ سے کرتا ہے اس لیے آسمان کی حرکت بھی ضروری ہے کہ کسی سبب اور علت کے ذریعہ سے ہو یعنی آسمان میں روح ہو یا اس کی فطرت اس طرح بنائی گئی ہو کہ وہ خود بخود حرکت کرے۔ لیکن اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ فطری حرکت دوری نہیں ہوسکتی اس لیے ضروری ہے کہ آسمان صاحب روح ہو اور یہی ثابت کرنا مقصود تھا کہ استدلال کی یہ تقریر پر عام فلسفہ کی کتابوں کے موافق ہے لیکن ابن رشد کا دعویٰ ہے کہ حکمائے اسلام نے یونانیوں کا فلسفہ سمجھنے میں اکثر غلطی کی ہے۔ اس لیے ہم وہ دلیلیں بھی لکھتے ہیں جو ابن رشد نے تہافہ الفلاسفہ میں حکما کی طرف سے لکھی ہیں چنانچہ وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) حرکت دوری میں کوئی خاص جگہ کوئی جہت یا سمت مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف حرکت مقصود ہوتی ہے اس لیے جب کسی چیز کا مقصد صرف حرکت کرنا ہو تو ضروری ہے کہ اس کو حرکت کا شوق ہو اور جب شوق ہو گا تو ضروری ہے کہ اس کا تصور ہو اور تصور کے لیے عقل اور روح کا ہونا ضروری ہے۔

(۲) اجرام فلکی دو متضاد اور مختلف حرکتیں کرتے ہیں یعنی غربی اوشرقی اور یہ ظاہر ہے کہ متضاد اور مخالف حرکتیں وہی کرسکتا ہے جس میں عقل ارادہ اور روح ہو۔

ہم جانتے ہیں ہ ہمارے ناظری کوان لغواور بیہودہ خیالات اور دلائل کے سننے میں زحمت ہوء ہوگی اوران کے عزیز وقت کا بے فائدہ نقصان ہوا ہوگا لیکن یہی بیہودہ گورکھ دھندے یونانیوں کے مایہ ناز اور کئی ہزار برس تک دنیا انہی مہمات کو رموز آسمانی سمجھتی رہی بوعلی سینا محقق طوسی' قطب الدین شیرازی انہی جھوٹے طلسموں کے کلید بردار تھے' اوراسی پر فخر کرتے کرتے مر گئے'

لیکن متکلمین اسلام پر جادو نہ چل سکا۔انہوں نے اس طلس کی دھجیاں اڑادیں سب سے پہلے انہوں نے اس سے انکار یاہ آسمان ٹھوس ہے' مجسم ہے' حرکت کرتا ہےاور دوری حرکت کرتا ہے

ظلمات بعضها فوق بعض

خواجہ زادہ تہافتہ الفلاسفہ میں لکھتے ہیں ۔۲۔

انا لانسلم ان الافلاک متحرکۃ والذی عول علیھم الریاضیون فی ان الافلالک متحرکۃ ھی المشاھدۃ وھی انما تدل علیٰ حرکات الکواکب دون افلاک

''ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آسمان حرکت کرتے ہیں ریاضی داں کہتے ہیں کہ آسمان کی حرکت مشاہدہ سے ثابت ہے لیکن مشاہدہ سے ستاروں کی حرکت ثابت ہوتی ہے نہ آسمان کی''۔

حقیقت یہ ہے کہ آسمان کے جواوصاف یونانی حکماء بیان کرتے ہیں' متکلمین اس کو اس وجہ سے بھی تسلیم نہ کرسکتے تھے کہ وہ نص قرآنی کے خلاف ہیں قرآن مجید میں صاف آیا ہے۔

کل فی فلک یسبحون

تمام ستارے آسمان میں تیرتے پھرتے ہیں۔

اب اگر آسمان کو ٹھوس اور مجسم اور نا قابل خرق والیام مانا جائے تو اس میں ستاروں کا تیرنا کیونکر ہوسکتا ہے' اسی بنا پر مولانا عصمت اللہ تشریح الافلاک کی شرح میں لکھتے ہیں:

لا یخفی ان ظاهر القرآن المجید یقتصی ان تحرک الکواکب فی الافلاک کالسا بحین فی الماء یسرعون و یبطون و یرجعون

ا۔ امام غزال نے تہافتہ الفلاسفہ میں نہایت تفصیل سے اس استدلال کی غلطیاں ظاہر کی ہیں علم کلام کی اور کتابوں میں بھی یہ بحث بہ تفصیل مذکور ہے۲۔ کتاب مذکور مطبوعہ مصر صفحہ ۸۶

و یقیمون من غیر تحرک الافلاک لا نه شبه یسرا الکواکب بالسباعة نلزم منه تشبه الفلک بائما و الکواکب بالسابحین و فی تفسیر لسان التنزیل ان الکواکب متحرکة فی الفلک وهذا قول حق قال الله تعالیٰ وکل فی فلک یسجون داما ما بقوله الحکیم من ان الافلاک متحرکة نمخالف لض القرآن و باطل

''پوشیدہ نہ رہے کہ ظاہر قرآن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ستار ے آسمان میں اس طرح حرکت کرتے ہیں کہ جس طرح پیراک پانی میں تیرتے ہیں کبھی تیز دوڑتے ہیں کبھی آہستہپ چلتے ہیں' کبھی ٹھہر جاتے ہیں کبھی پھر پڑتے ہیں بغیر اس کے کہ آسمان حرکت کرے' کیونکہ قرآن مجید میں ستاروں کے چلنے کو تیرنے سے تشبیہ دی ہے

اس لیے آسمان گویا پانی سے اور ستارے پیراک ہیں' تفسیر لسان التنزیل میں یہ ہے کہ ستارے آسمان میں تیرتے ہیں اور یہ بالکل سچ ہے خدا نے فرمایا ہے وکل فی فلک یسبحون باقی حکماء جو کہتے ہیں کہ آسمان حرکت کرتا ہے تو یہ قوم قرآن مجید کی تصریح کے خلاف ہے اور باطل ہے''۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ آسمان ویسا ہی ہے جیسا یونانی بیان کرتے ہیں یعنی نا قابل حزق والتیام ہے اور حرکت کرتا ہے تو یہ کیونکر ثابت ہوسکتا ہے کہ اس حرکت کے لیے آسمان کا صاحب عقل ہونا ضروری ہے بے شبہ خدا نے عالم میں سلسلہ اسباب قائم کیا ہے لیکن یہ سلسلہ آخر میں اس کی ذات تک پہنچ کر ختم ہوتا ہے اسی بنا پر خدا کو علۃ العلل کہتے ہیں۔اس صورت میں ممکن ہے کہ آسمان کی حرکت کی علت خدا ہی ہو اور اسباب وعلت نہ ہوں۔

یہ بھی تسلیم کرلیا جائے کہ خدا خود بالذات علت نہیں تو اس پر کیا دلیل ہے کہ کوئی اور درمیانی چیز اس کی علت نہیں ہوسکتی۔

ابن رشد نے تہافۃ الفلاسفہ میں لکھا ہے کہ اگر کوئی اور چیز علت ہوتی تو یا آسمان سے اوپر ہوتی یا آسمان کے اندر اوپر تو اس لیے نہیں ہوسکتی کہ آسمان کے اوپر کچھ ہے ہی نہیں نہ خلا نہ ملا اور آسمان کے اندر اس لیے نہیں ہوسکتی کہ ہوتی تو ہم کو معلوم ہوتی''۔

ابن رشد کا یہ دعویٰ کتنا معقول ہے کہ یہ چیز آسمان میں کہیں ہوتی تو ہم کو ضرور معلوم ہوتی''۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آسمان بالطبع متحرک ہو یعنی اس کی فطرت ہی ایسی بنائی گئی ہو کہ وہ حرکت کرتا رہتا ہے۔

اس خیال کو یونانیوں نے اس طرح باطل کیا تھا کہ طبعی حرکت دوری نہیں ہوسکتی اور

آسمان کی حرکت دوری ہے لیکن اولاً تو دوری حرکت کا ثابت ہونا محل بحث ہے۔ اور ثابت بھی ہوتو یہ محض غلط ہے کہ دوری حرکت طبعی نہیں ہوسکتی۔ طبعی حرکت کے لیے یہ ضروری نہیں کہ کوئی خاص جہت یا کوئی خاص چیز مطلوب ہو۔ صرف یہ کافی ہے کہ محض حرکت کرنا اس کا مقصد ہو باقی یہ امر کہ جب محض حرکت کرنا مقصد ہو گا تو ضرور ہے کہ عقل اور ارادہ پایا جائے صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی کوئی دلیل نہیں۔

(الندوہ ج ۳ نمبر ۱۰ ماہ نومبر ۱۹۰۶ء)

☆☆☆

فلسفہ اسلام اور فلسفہ قدیم اور جدید

یہ مضمون درحقیقت تین مضمونوں پر مشتمل ہے یعنی یونان کا فلسفہ کیا تھا؟ فلسفہ حال کیا ہے؟ مسلمانوں کے فلسفہ کو ان دونوں فلسفوں سے کیا نسبت ہے؟ یہ مضمون گو علمی حیثیت سے خود ایک اہم مضمون ہے اس کے ساتھ ہمیں اور بھی چند اغراض پیش نظر ہیں جن کی تفصیل یہ ہے۔

ہمارے علماء کو فلسفہ حال سے جو علیحدگی یا نفرت ہے' اس کی وجہ عام لوگ مذہبی تعصب قرار دیتے ہیں لیکن یہ بالکل غلط ہے ہمارے علماء جن علوم وفنون کے تعلیم و تعلم میں شب و روز مصروف ہیں یعنی منطق فلسفہ' ریاضی' وہ بھی دوسری ہی قوموں کے علوم وفنون ہیں اور خود علماء بھی جانتے ہیں کہ یہ سرمایہ ہمارا نہیں بلکہ اوروں کا ہے۔

علماء کے اجتناب کی اصلی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک علوم جدید میں دقیق علمی مسائل نہیں ہیں بلہ صرف صنعت گری و دستکاری کے کرشمے ہیں بخلاف اس کے یونانی فلسفہ رموز و اسرار حقیقت پر مشتمل ہے۔ اس مضمون میں ہم دکھانا چاہتے ہیں کہ ہمارے علماء کا یہ خیال غلط ہے یونانی فلسفہ درحقیقت صرف لفظی الٹ پھیر یا خیالی اور فرضی باتیں ہیں بخلاف اس کے فلسفہ جدید کے اکثر مسائل حقائق و واقعات پر مبنی ہیں۔

جدید تعلیم یافتہ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کی محض کورانہ تقلید کی' یہاں تک کہ جو مسائل بالکل غلط اور بے سروپا تھے ان کے متعلق بھی کسی قسم کی چون و چرا نہیں کی اس مضمون میں ہم ثابت کریں گے کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کے اکثر مسائل کی

غلطیاں ظاہر کیں اور ارسطو کی غلامی سے آزادی کا راستہ اول انہی نے صاف کیا، بیکن نے جو عمارت اٹھائی اس کی داغ بیل مسلمانوں ہی نے ڈالی تھی۔

اس مضمون سے ظاہر ہوگا کہ مسلمانوں نے فلسفہ قدیم حال سے قریب کر دیا یہ ظاہر ہے کہ فلسفہ یونان اور فلسفہ حال میں بعد المشر قین کی نسبت ہے اصول ارتقاء کے موافق کوئی شے دفعتہً ترقی نہیں کر سکتی، اس نے فلسفہ یونان کو فلسفہ حال تک پہنچنے کے لیے ایک درمیانی زینہ کا ہونا ضروری ہے یہ زینہ درحقیقت اسلام ہی کا فلسفہ تھا۔

اسی بحث کے ضمن میں یہ بھی ظاہر ہوگا کہ اسلامی فلسفہ کا اگر فلسفہ یونان و فلسفہ حال سے موازنہ کیا جائے تو ثابت ہوگا کہ وہ یونان کی بہ نسبت فلسفہ حال سے زیادہ قریب ہے اس لیے ہمارے علماء کو فلسفہ قدیم کے مقابلہ میں فلسفہ حال کی زیادہ ہمدردی کرنی چاہیے۔

چونکہ یہ مضمون نہایت وسیع ہے اور ایک ایک مسئلہ کی نسبت اس قدر مباحث ہیں کہ ایک پرچے میں ایک سے زیادہ مسائل کی گنجائش نہیں نکل سکتی، اس لیے پہلے ہم ایک اجمالی نقشہ درج کتے ہیں جس سے ظاہر ہوگا کہ مسلمانوں نے فلسفہ ارسطو کے کس قدر مسائل سے اختلاف کیا ہ اس نقشہ میں بھی تمام اختلافات کا استقصاء نہیں کیا گیا ہے اور نہ ایک ماہوار رسالے میں اس قدر تفصیل کا موقع تھا۔

مشائین یعنی ارسطو و پیروان ارسطو	متکلمین اسلام
جسم ہیولیٰ کی صورت سے مرکب ہے	اجزاء ویمقراطیسی سے مرکب ہے
جسم متصل واحد ہے	جس جن اجزاء ویمقراطیسی سے مرکب ہے ان باہم فاصلہ ہے اور اس بنا پر جسم متصل نہیں گو بظاہر معلوم ہوتا ہے۔

تخلخل ۳ کی صورت میں جسم کی اصلی مقدار بڑھ جاتی ہے۔	نہیں بلکہ اجزاء ویمقراطیسی کا باہمی فاصلہ بڑھ جا اور خالی جگہ میں کوئی اور لطیف شے داخل ہوجاتی۔
موجودات کی دو قسمیں ہیں جوہر و عرض، یعنی قائم بالذات و قائم بالغیر (مثلاً رنگ، خوشبو وغیرہ)	نظام کے نزدیک جوہر مجموعہ اعراض کا نام ہے اد کیسان کے نزدیک عرض کوئی چیز نہیں سب جو جوہر ہے۔
اعراض باقی رہتے ہیں	ہر وقت فنا ہوتے رہتے ہیں
زمانہ جوہر ہے۔	ایک موہوم شے ہے۔
خلا محال ہے۔	جائز ہے
عناصر چار ہیں۔	اس حصر پر کوئی دلیل نہیں شیخ الاشراق کے نزدیک کوئی عنصر نہیں۔
عناصر ایک دوسرے سے بدل جاتے ہیں مثلاً ہوا پانی بن جاتی ہے۔	ابوالبرکات بغدادی کے نزدیک ہوا پانی نہیں بنتی میں جو اجزاء مائیہ ہیں وہ باہر آجاتے ہیں۔
کوئی ۱۰ عنصر امتزاج کی حالت میں اپنی خاصیت سے علیحدہ نہیں ہوسکتا۔	حکمائے بغداد کے نزدیک ہوجاتا ہے۔
پانی ۱۱ تمام عناصر میں بارد ہے۔	ابوالبرکات کے نزدیک پانی سے زیادہ خاک ہے۔
حواس ۱۲ ظاہری کے سوا اور پانچ حواس باطنی ہیں یعنی حس مشترک اور وہم وغیرہ۔	حواس باطنی کوئی چیز نہیں۔
روح ۱۳ مجرد اور غیر مادی ہے۔	مادی ہے اور دراصل ہیکل انسانی ہی روح ہے۔
فلاک ۱۴ میں روح اور تعقل ہے	نہیں بلکہ قاد ہیں۔

عقول ۱۵عشرہ کا وجود ہے۔	عقول عشرہ کوئی چیز نہیں۔

اب ہم تفصیل کے ساتھ بعض مسائل پر گفتگو کرتے ہیں۔

جسم کی حقیقت

ارسطو وغیرہ کے نزدیک جسم دو چیزوں کا مرکب ہے ہیولیٰ وصورت' اس کی تفصیل یہ ہے کہ جسم ایک متصل اور پیوستہ چیز ہے یعنی اس کے اجزا الگ الگ محسوس نہیں اور واقع میں بھی الگ الگ نہیں' اس بنا پر اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے اس اصلاح کو اصلاح حکماء کی صورت میں جسیمہ کہتے ہیں اب بحث طلب یہ ہے کہ یہ اتصال جسم کی پوری حقیقت ہے' یا اتصال کے سوا جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے اس سوال کے حل کرنے کے لیے کسی جسم کو لو اور کاٹ کے اس کے دو ٹکڑے کرو اس صورت میں جو اتصال پہلے موجود تھا جاتا رہے گا اور دو نئے اتصال پیدا ہو جائیں گے اب اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ جسم کی حقیقت صرف اتصال ہی اتصال ہے۔ تو جب پہلا اتصال جاتا رہا تو جسم بھی فنا ہو گیا کیونکہ جسم اتصال ہی کا نام تھا اس صورت میں کسی جسم کو دو ٹکڑے کر دینا اس کو محض فنا کر دینا ہوگا حالانہ صاف نظر آتا ہے کہ جسم فنا نہیں ہوتا بلکہ دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ یہ دونوں حصے عدم سے وجود میں نہیں آتے بلکہ اسی جسم سے پیدا ہوتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ اتصال کے سوا جسم میں کوئی اور چیز بھی ہے۔ جو دونوں حالتوں میں باقی رہتی ہے۔ اسی چیز کی وجہ سے منفصل شدہ ٹکڑوں کو کہتے ہیں کہ یہ پہلے ہی جسم کے ٹکڑے ہیں اور عالم عدم سے نہیں آئے ہیں اسی چیز کا نام ہیولیٰ ہے۔

متکلمین اسلام کو ہیولیٰ کے وجود سے بالکل انکار ہے ان کے نزدیک جسم نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء سے مرکب ہے جو کسی طرح تقسیم نہیں ہو سکتے یہ اجزا اگرچہ باہم

متصل نظر آتے ہیں لیکن واقع میں متصل نہیں ہیں، ان میں کم وبیش کچھ نہ کچھ انفراج ہے ٹھوس چیزوں میں یہ انفراج کم ہوتا ہے اور ہلکی پھلکی چیزوں میں زیادہ اس بنا پر یہ کہنا کہ اتصال جسم کی حقیقت میں داخل ہے غلط ہے۔

شرح مواقف میں ہے۔

المقصد السادس انهم ای المتکلمین انکرو ا المقدار بناء عی اف ترکیب الجسم عندهم من الجزء الذی لا یخیری فامة لا اتصال بین الاجزاء عندهم بل هی منفضله بالحقیقة الا انه لا یحس انفصا لها لصغر المفاصل اللتی تماست الاجزاء علیهما فکیف تسلیم ان ثمه اتصالاً

''چھٹا باب اس بیان میں ہے کہ متکلمین نے مقدار کے وجود سے انکار کیا ہے اس بناء پر کہ جسم ان کے نزدیک اجزاء ویمقراطیسی سے مرکب ہے متکلمین کے نزدیک ان اجزاء میں اتصال نہیں ہے بلکہ درحقیقت وہ الگ الگ ہیں لیکن چونکہ ان کا باہمی فاصلہ بہت کم اس لیے یہ فاصلے محسوس نہیں ہوتے، تو کیونکر تسلیم کیا جائے کہ جسم میں اتصال ہے''۔

متکلمین نے ارسطو کے استدلال کی غلطی ظاہر کرنے کے ساتھ بطور خود بھی ہیولیٰ کے ابطال پر بہت سی دلیلیں قائم کیں۔ لیکن وہ دقیق اور کسی قدر طویل الذیل ہیں اس لیے ہم اس موقع پر صرف ارسطو کے استدلال کی غلطی دکھانے پر اکتفا کرتے ہیں۔

اول تو جیسا ہم ابھی بیان کر چکے ہیں کہ جس میں درحقیقت اتصال ہے ہی نہیں، اس بنا پر ارسطو کا استدلال سرے سے غلط ہے لیکن اگر اتصال مان بھی لیا جائے تب بھی ہیولی کا ثبوت نہیں ہوسکتا جسم کی حقیقت میں اگر اتصال داخل ہے تو مطلق اتصال ہے۔ نہ کہ کوئی

خاص اتصال فرض کرو ایک جسم کا ہاتھ بھر کا ہے تو جسم ہونے کی حیثیت سے صرف اس قدر ضروری ہے کہ اس میں اتصال پایا جائے لیکن ہاتھ بھر کا ہونا یا اس سے کم اور زیادہ ہونا یہ باتیں جسم کی حقیقت سے خارج ہیں فرض کرو اس جسم کا اتصال ہاتھ بھر کا نہ ہوتا بلکہ کم یا کم زیادہ ہوتا تب بھی وہ جسم ہوتا۔ ارسطو کا یہ استدلال اس بات پر مبنی ہے کہ جب مثلاً ایک جسم کے دو ٹکڑے کر دیے جائیں تو اتصال زائل ہو جاتا ہے لیکن یہ کس قدر صریح غلطی ہے اتصال اب بھی موجود ہے البتہ محدود اور مخصوص اتصال مثلاً ہاتھیا دو ہاتھ کا ہونا یہ جاتا رہا لیکن یہ خاص اتصال جسم کی حقیقت میں داخل نہیں جسم کے لیے مطلق اتصال شرط ہے نہ یہ کہ اسکی کوئی خاص مقدار قرار دی جائے۔

جوہر فرد

جسم کی حقیقت کے متعلق بہت بڑا ابحث طلب مسئلہ جوہر فرد کا وجود ہے' ارسطو وغیرہ اس بات کے قائل تھے کہ جسم کو اگر تقسیم کرتے جائیں تو کبھی کوئی جزء ایسا نہ نکلے گا جہاں پہنچ کر تقسیم ٹھہر جائے بلکہ کیسا ہی چھوٹے سے چھوٹا جز ہو گا اس کے بھی اجزاء اور ٹکڑے نکلتے آئیں گے۔

متکلمین اس کے برخلاف اس بات کے قائل ہیں کہ جسم جواہر فرد سے یعنی ان اجزاء کا مرکب ہے جو اس قدر چھوٹے ہیں کہ کسی طرح تقسیم اور تجزید قبول نہیں کر سکتے۔ متکلمین نے جوہر فرد کے ثبوت پر بہت دلائل قائم کیے ہیں' ان میں سے ہم دو ایک اس موقع پر نقل کرتے ہیں۔

پہلی دلیل ایک کرہ اگر دوسرے کرے پر رکھا جائے تو ضرور ہے کہ دونوں کا اتماس

جس نقطہ پر ہو وہ غیر منقسم ہو یہ نقطہ جوہر فرد (یا) لا یتجزیٰ ہوگا۔

دوسری دلیل اس سے انکار نہیں ہوسکتا کہ حرکت کا وجود ہے یہ بھی مسلم ہے کہ جب کوئی جسم حرکت میں ہوتا ہے تو حرکت کے بعض اجزاء گزر چکتے ہیں۔ بعض آنے والے ہوتے ہیں اور بعض دونوں کے بیچ یعنی زمانہ حال میں ہوتے ہیں حرکت کا یہ حصہ یعنی زمانہ حال والا ضرور منقسم ہے اس لیے اگر زمانہ حال بھی منقسم ہو تو اس میں سے کچھ ماضی بن جائے گا کچھ مستقبل ہو جائے گا۔

بہرحال زمانہ حال غیر منقسم ہوتا ہے اس لیے جو حرکت زمانہ حال کے مساوی ہوگی وہ بھی غیر منقسیم ہوگی اب حرکت کا یہ حصہ جس مسافت سے منطبق ہوگا وہ بھی غیر منقسم ہوگی اور یہ جزء جوہر فرد ہوگا۔

اس بناء پر جوہر فرد کے وجود سے انکار نہیں ہوسکتا' جسم انہی جواہر فرد کا مرکب ہے یہ جواہر آپس میں زیادہ پیوستہ ہوتے ہیں تو جسم ٹھوس ہوتا ہے ورنہ متخلخل اور ہلکا پھلکا ہوتا ہے یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ یورپ کی موجودہ تحقیقات متکلمین کی رائے کے مطابق ہے چنانچہ تفصیل آگے آتی ہے۔

فلسفہ

فلسفہ جدید کی رو سے جسم اور مادہ کی تحقیق حسب ذیل ہے:

جسم یا مادہ وہ چیز ہے جو اس سے محسوس ہو سکے' جسم میں تین چیزیں ضروری ہیں حجم' صورت یا شکل' مقدار' جسم کی دو قسمیں ہیں' آلیہ' غیر آلیہ' آلیہ ہے وہ اجزاء یا اجسام مراد ہیں' جن میں زندگی پائی جاتی ہے' مثلاً انسان یا حیوان ہیں میں جو اجزاء ہیں اگرچہ بظاہر بے

جان ہیں لیکن درحقیقت ان میں زندگی کا مادہ موجود ہے' ورنہ ان کی ترکیب سے جاندار جسم نہیں بن سکتا۔ غیر آلیہ سے وہ اجسام مراد ہیں جن میں مطلق زندگی نہیں پائی جاتی مثلاً زمین یا ستارے۔

جسم میں تین قسم کے اجزاء ہیں' جزئیات یعنی جسم کے وہ چھوٹے چھوٹے اجزاء اور چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم ہوسکتے ہیں ان کی ماہیت وہی ہوتی ہے جو خود جسم کی ہوتی ہے مثلاً اگر جسم سیال ہے تو یہ بھی سیال ہوں گے اگر جسم گیاس ہے تو یہ بھی گیاس ہوں گے۔

وقائق' یہ جزئیات سے چھوٹے چھوٹے ہوتے ہیں اوران کی تقسیم بغیر اس کے نہیں ہوسکتی' کہ ان کی ماہیت فنا ہو جائے' مثلاً آکسیجن کا کائی ریزہ لو' اس کو اگر تقسیم کرو گے تو وہ آکسیجن نہ باقی رہے گا ایسے ریزہ کو دقیقہ کہتے ہیں۔

جوہر فرد' یہ وہ جزء ہے جو مطلقاً تقسیم نہیں ہوسکتا اور یہ جسم کا سب سے اخیر جز ہے جسم کے انتہائی اجزاء یہی جواہر فردہ ہیں' اور مادہ کے متعلق آج کل کی تحقیقات کا مدار انہی جواہر فردہ کی تحقیقات پر ہے یورپ میں سب سے پہلے دیکارٹ ان جواہر فردہ کا قائل ہوا اور پھر یہ خیال تمام یورپ میں پھیل گیا جسم کے جو ذرات یا وقائق ہیں' ان میں باہم کش اتصال ہوتی ہے یعنی ہر ذرہ دوسرے ذرہ سے چمٹا ہوتا ہے یہ کشش بعض اجسام کے دقائق میں بہت زیادہ ہوتی ہے ان کو ٹھوس کہتے ہیں لوہا جو ٹھوس ہے اس کے یہی معنی ہیں کہ اس کے دقائق آپس میں نہایت قوی کشش اتصال رکھتے ہیں۔

کشش اتصال کی کمی وبیشی کی وجہسے اجسام کی تین قسمیں پیدا ہوتی ہیں۔ جامد یعنی بالکل ٹھوس سیال مثلاً پانی تیل وغیرہ غاز جس کو گیس کہتے ہیں۔

اجسام یا مادہ میں چھ خاصیتیں پائی جاتی ہیں امتداد متجزی ہوسکنا' عدم تداخل یعنی ایسا نہیں ہوسکتا کہ دو جسم ایک طرح بن جائیں کہ ایک نے جس قدر جگہ پہلے سے گھیری تھی اسی

میں دوسرا بھی سما جائے مسامیہ یعنی مسامات کا ہونا' استمرار یعنی جب جسم کو حرکت دی جائے گی تو وہ برابر حرکت ہی کرتا رہے گا' جب تک اس کو کوئی روک نہ دے' اسی طرح جسم ساکن کر دیا جائے گا تو وہ برابر ساکن رہے گا' جب تک اس کو پھر حرکت نہ دی جائے بقا یعنی کوئی جسم فنا نہیں ہوسکتا نہ کلاً نہ جزاً۔

جسم جن ذرات کا مرکب ہے ان میں دو قسم کی کشش پائی جاتی ہے۔ کشش اتصال کشش کیمیاوی' کشش اتصال کا ذکر ابھی اوپر گزر چکا' کشش کیمیاوی کے یہ معنی کہ جب مثلاً کاربن اور آکسیجن آپس میں ملتے رہتے ہیں' تو کاربانک ایسڈ بن جاتی ہے اس اتحاد کے لیے کاربن اور آکسیجن ایک قوت اثر سے ایک دوسرے کو اپنی اپنی طرف کھینچتے ہیں جس طرح زمین پتھر کو اپنی طرف کھینچتی ہے' اسی کشش کی وجہ سے مختلف عناصر آپس میں ملتے رہتے ہیں اور ترکیب امتزاجی پیدا ہوتی ہے یہ کشش نہ ہوتی تو دنیا میں کوئی مرکب چیز نہ بنتی' سب عناصر الگ الگ رہتے اسی کشش کیمیاوی کا اثر ہے کہ نباتات میں زمین کے اجزاء ملتے ہیں اور نباتاتی اجزاء بن جاتے ہیں اسی طرح نباتاتی اجزاء حیوانات کے جسم میں حیوانی اجزاء بن جاتے ہیں۔ اس کشش کیمیاوی کی حقیقت سے متکلمین اسلام بخوبی واقف تھے مولانا روم فرماتے ہیں:

میل ہر جزئے بہ جزئے ہم نہد
ز اتحاد ہر دو تولیدے جہد

ہر یکے خواہاں دگر را ہمچو خویش
از پے تکمیل فعل و کار خویش

دور گردوں راز موج عشق داں
گرنبو دے عشق ' بفردے جہاں

کے جمادی محو گشتی درنبات
کے فدائے روح گشتی نامیات

ہر یکے برجا نسر دے ہمچویخ
کے بدی پراں وجویاں ہمچو ملخ

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش
جفت جفت وعاشقان جفت خویش

ہست ہر جزوے بہ عالم جفت خواہ
راست ہمچوں کہر باد برگ کاہ

عناصر اربعہ

آج سے ہزاروں برس پہلے خدا جانے کس نے اپنی اٹکل سے کہہ دیا تھا کہ عناصر چار ہیں آگ، پانی، ہوا، خاک، یہ بادِ ہوائی بات معلوم نہیں قبول کا کیا اثر رکھتی تھی۔ کہ یورپ کے موجودہ تحقیقات سے قبل تک تمام دنیا اس کو تسلیم کرتی آئی اور قدیم تعلیم یافتہ مسلمان تو آج بھی اس مسئلہ کو وحی آسمانی سمجھتے ہیں ندوۃ العلماء کے ایک جلسہ میں ایک نظم پڑھی گئی تھی جس کا ایک شعر یہ تھا:

از عناصر سہ و شصت آمدہ اینک بشمار
تو ہماں درگرد آتش و اب استی دباد

اس پر برہمی یہ ہوئی کہ ایک برے ہمہ داں فاضل نے اس نظم کے اس جواب میں لکھی جو رسالہ البیان میں شائع ہوئی تھی۔

بہرحال قدمائے یونان کی تحقیقات سے جو عناصر کے متعلق تھی حسب ذیل ہے:

۱۔ عناصر چار ہیں کیونکہ کوئی جسم حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست سے خالی نہیں ہوسکتا، اوران کیفیتوں کی باہمی ترکیب سے یہی چار عنصر پیدا ہو سکتے ہیں۔

۲۔ آگ انتہا درجہ کی گرم، پانی انتہا درجہ کا بارد، ہوا انتہا درجہ کی لطیف، خاک انتہا درجہ کی جامد ہے۔

۳۔ سب سے اوپر آگ کا کرہ ہے، پھر ہوا کا، پھر پانی کا، پھر خاک کا۔

۴۔ یہ عناصر آپس میں تبدیل ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں ہوا پانی بن جاتی ہے پانی

ہوا ہو جاتا ہے ہوا آگ ہو جاتی ہے وہکذا'

حکمائے اسلام نے سب سے پہلے اس بات سے انکار کیا کہ عناصر چار سے زیادہ نہیں ہو سکتے' شرح مواقف وشرح تجرید میں اس کو مفصلاً لکھا تھا اور شرح تجدید میں امام رازی کی پوری عبارت اس کے متعلق نقل کی ہے۔

لیکن یہ اعتراض صرف احتمال آفرینی کی بنیاد پر تھا کوئی نیا عنصر انہوں نے نہیں نکالا نہ اس کی تحقیقات پر توجہ کی۔

پانی کو یونانی جو سب سے زیادہ بارد مانتے تھے' ابوالبرکات بغدادی نے اپنی کتاب المعتبر میں اس سے انکار کیا شرح اشارات امام رازی میں ہے'

امافی القضیه الثانیة وھی ان البالغ فی البرودة بطبعه ھو الماء فقد نازع فیه صاحب المعتبر و زعمران الارض البرد منه لان الکثافة لازمة البرودة والطافة لازمة للحرارة فلما کانت الارض اکثف وجب ان تکدن ابرودانما یکون الاحساس ببرودة الماء اشد من الاماس ببودة الارض لان المطافته یصل الی مسام اللامس والارض لکثافتها لا یصل

> ''باقی دوسرا مسئلہ یعنی یہ کہ پانی سب سے زیادہ بارد ہے تو اس سے صاحب معتبر نے انکار کیا اس کا دعویٰ ہے کہ خاک سب سے زیادہ بارد ہے کیونکہ برودت کے لیے کثیف ہونا لازم ہے اسی طرح حرارت کے لیے لطیف ہونا لازم ہے یہ چونکہ خاک سب سے زیادہ کثیف ہے اس لیے ضرور ہے کہ وہی سب سے زیادہ بارد ہو' چھونے میں جو پانی ٹھنڈا معلوم ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی برودت لطافت کی وجہ سے مساوات تک پہنچ جاتی ہے بخلاف

خاک کے وہ کثافت کی وجہ سے مسامات تک نہیں پہنچ سکتی۔''

۳۔ یونانیوں نے ہوا کو جو سب سے زیادہ لطیف مانا تھا امام رازی نے شرح اشارات میں اس کو اس طرح باطل کیا۔

وعندہ نالنار اولی بذلک فانا نفی ان الشی کلما کان اسخن کان الطف وارق قواما ونری ان الھواء کلما ازوادت سخونة ازدارت رقته رنری ان النار التی عندہ نانی عنایت اللطافة نقوی فی ظنو نتا اته کان التی اسخن کان الصف وذلک یقتضی ان یقون النار الطف الاجرام

''ہمارے نزدیک آگ زیادہ لطافت کی مستحق ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی چیز جس قدر زیادہ گرم ہوتی ہے اس کا قوام زیادہ رقیق اور لطیف ہو جاتا ہے ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ ہوا میں قدر زیادہ گرم ہوتی ہے اسی قدر اس کی لطافت بڑھ جاتی ہے اس بنا پر گمان غالب پیدا ہوتا ہے کہ جو شے جس قدر زیادہ گرم ہوگی اسی قدر زیادہ لطیف ہوگی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ آگ تمام اجسام سے زیادہ لطیف ہے۔''

۴۔ سب سے بڑھ کر یہ یہ کہ شیخ الاشراق نے اس بات س ے انکار کیا کہ آگ بھی کوئی عنصر ہے اور یہ امر بالکل تحقیقات حال کے موافق ہے یورپ کے تمام علمائے حال اس بات پر متفق ہیں کہ آگ کوئی عنصر نہیں شیخ الاشراق کے الفاظ یہ ہیں (دیکھو شرح حکمتہ الاشراق مقالہ رابعہ)۔

والحق یابی ھذا ای کون النار عنصر اخرممتاز اعن الھواء بصورة مقومة بل ھی انمایمتا زعنه بکیفیة خارجة

''حق یہ ہے کہ آگ ہوا ہے کوئی الگ اور جداگانہ عنصر نہیں ہوا سے اگر وہ ممتاز ہے تو خاص کیفیت میں نہ کہ ماہیت کے لحاظ سے''۔

شیخ نے یونانیوں کے تمام دلائل نقل کر کے ان کو باطل کیا ہے۔ اخیر میں لکھتے ہیں:

فالاصول اصول ای الغصریات ثلثة

تو اصول یعنی عناصر تین ہیں۔

شیخ الاشراق نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ آگ کے عنصر ہونے پر یونانیوں کے جو دلائل تھے ان کو بہ تفصیل ذکر کر کے ان کی لغویت ثابت کی یونانیوں نے اس امر پر کہ آگ ایک عنصر ہے' اور اس کا کرہ آسمان کی سطح زیریں سے متصل ہے مختلف دلیلیں قائم تھیں۔

ایک یہ کہ شعلہ ہمیشہ اوپر اٹھتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ آگ کا کرہ اوپر ہے۔ شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ شعلہ کوئی الگ چیز نہیں بلکہ حرارت میں جب حرارت آ جاتی ہے' تو وہ مشتعل ہو کر اوپر کو رخ کرتی ہے' کیونکہ حرارت کا قاعدہ ہے کہ وہ اجسام میں رقت اور لطافت پیدا کر دیتی ہے اور لطیف چیز ہمیشہ اوپر رہنا چاہتی ہے۔

ومن خاصیة الحرارة التلطیف فیکون صعود الم تفع التلطفه لکونه هواء حارالا لکونه ناراً (شرح حکمة الاشراق)

''اور حرارت کی خاصیت لطیف کر دینا ہے تو شعلہ کا اوپر اٹھنا اس وجہ سے نہیں کہ وہ آگ ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ وہ گرم ہوا ہے اور سی وجہ سے لطیف ہے''

دوسری دلیل یہ تھی کہ آسمان کی حرکت کی وجہ سے سخت حرارت پیدا ہوتی ہے اس وجہ سے اس کے نیچے آگ پیدا ہو گئی شیخ الاشراق کہتے ہیں کہ اگر یہ صحیح بھی ہو تو اس سے آگ کا وجود لازم نہیں آتا' بلکہ وہ ہوا جو آسمان ک نیچے ہے وہی گرم ہو جاتی ہے۔

۵۔ یونانی عناصر کے استحالہ کے قائل تھے، یعنی یہ کہ ایک عنصر بدل کر، دوسرا عنصر ہو جاتا ہے، ابوالبرکات بغدادی نے اس سے انکار کیا، یونانی کہتے تھے کہ کسی گلاس میں اگر نہایت ٹھنڈا پانی رکھا جائے تو گلاس کی بیرونی سطح پر پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے نظر آئیں گے، یہ ہوا جو پانی بن گی ہے ابوالبرکات کہتے ہیں کہ ہوا پانی نہیں بنی بلکہ ہوا میں پانی کے جو نہایت چھوتے چھوٹے ذرات تھے وہ برادت کی وجہ سے نمایاں ہو گئے۔ شرح تجرید قوشجی میں ہے۔

کمازھب الیہ ابوالبرکات قانہ زعھم ان فی الھواء المطیف بالطاس اجزاء لطیفۃ مائیۃ لکنھا لضحرھاو جذب حرارۃ الھواء ایاھا لمھکن من خرق الھواء والنزول علی اکاناء نلما یبروالاناء الھواء الذی یلیہ زالت السخونتہ من الاجزاء المائیۃ الصغیرۃ نکشفت و ثقلت تنزلت واجتمعت علی اکاناء

''ابوالبرکات اس بات کا قائل ہے کہ پیالے کے آس پاس جو ہوا ہے اس میں پانی کے لطیف اجزاء شامل ہیں، لیکن چونکہ وہ چھوٹے ہیں اور ہوا کی گرمی ان کو جذب کرتی رہتی ہے۔ اس لیے ان کو یہ قدرت نہیں کہ ہوا کو چیر کر برتن پر اتر آئیں لیکن جب ہوا نے برتن کو ٹھنڈا کر دیا، تو پانی کے اجزاء سے حرارت زائل ہو گئی، اس لیے یہ اجزاء دلدار ہو کر اتر آئے، اور برتن کی سطح پر جم گئے''۔

ابوالبرکات کی یہ رائے بالکل آج کل کی طبیعات کے موافق ہے۔

(الندوہ ج ۲، نمبر ۲)

☆☆☆

علوم جدیدہ

علم کی حقیقت

علوم جدیدہ کے مسائل بعض ایسے ہیں جو بالکل حال کی ایجاد ہیں۔ اگلے زمانے میں ان کا نام ونشان تک نہ تھا بعض ایسے ہیں کہ جو پہلے بھی موجود تھے' لیکن آج ان کی تشریح جس طرح کی جاتی ہے' اس کا نام علم ہے' اس کے متعلق حصولی' حضوری' حصول اشیاء بانفسہا اور باشباجہا کی طول طویل بحثیں تمام متداول کتابوں میں مذکور ہیں۔

حکمائے حال نے علم کی جس طرح تشریح کی ہے۔اس کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ انسان کو خدا نے مختلف حواس دیے ہیں' اور ہر حواس کے مدرکات جدا ہیں۔ قوت سامعہ صرف آواز کو محسوس کرتی ہ' اجسام یا رنگ اور خوشبو وغیرہ کو ادراک نہیں کر سکتی' شامہ' آواز' اور صورت کا احساس نہیں کر سکتی۔

۲۔ اکثر چیزیں مختلف چیزوں کا مجموعہ ہوتی ہیں جو مختلف حواسوں سے محسوس ہوتی ہیں مثلاً شہد میں لزوجیت ہے' جس کو لامسہ محسوس کرتا ہے رنگ ہے جو آنکھ سے محسوس ہوتا ۓ خوشبو ہے جس کو شامہ سے تعلق ہے' وزن ہے جس کا ادراک لامسہ کی استعانت سے ہوتا ہے۔

جب کسی کو مختلف حواس سے محسوس ہوتے ہیں' تو جو کیفیتیں محسوس ہوتی ہیں' وہ

ہمارے حافظہ کے خزانہ میں جمع ہوتی ہیں اب ان میں سے جب کسی ایک کا احساس ہوتا ہے' تو اس چیز کی باقی کیفیتیں ہم کو یاد آ جاتی ہیں' مثلا ہم نے کسی وقت شہد کو دیکھا چکھا اور سونگھا تھا' اس سے شہد کی نسبت ہمارے حافظہ میں تین کیفیتیں جمع ہوئیں رنگ مزہ' خوشبو اب فرض کرو کہ ہم نے دور سے شہد کو دیکھا اور اس کی خوشبو یا مزہ ہمیں محسوس نہیں ہوتا' تاہم اس کا مزہ اور خوشبو خود بخود ہمیں یاد آ جائے گی' اس بنا پر احساس اور ادراک کے متعدد مدارج ہیں۔

۱۔ محض احساس بالفعل مثلاً ہم ایک سیب کو دیکھ رہے ہیں

۲۔ احساس سابق اور احساس بالفعل دونوں مثال ہم نے شہد کو دیکھا اور اس کا جو مزہ پہلے ہم نے چکھا تھا اس وقت یاد آ گیا' تو اس کی رنگت کا ادراک موجود احساس کے ذریعہ سے ہے اور مزہ کا ادراک گزشتہ احساس کی یاد ہے۔

۳۔ محض تصور مثلاً ہم نے شہد کو کبھی دیکھا سونگھا اور چکھا تھا اب شہد ہمارے سامنے نہیں ہے' لیکن ہمیں وہ یاد آ گیا اور اس کے ساتھ اس کا رنگ' مزہ خوشبو سب یاد آ گئی تو ان سے کوئی چیز موجودہ بالفعل نہیں بلکہ احساس سابق کا تذکرہ ہے اور اس لحاظ سے اس وقت ہم کو شہد کا محض تصور ہی تصور ہے۔

یہاں یہ نکتہ خاص لحاظ سے قابل ہے کہ جو علم احساس بالفعل سے حاصل ہوتا ہے وہ قطعی اور یقینی ہے اور جس میں گزشتہ احساس سے کام لینا پڑتا ہے وہ یقینی نہیں ہے۔

کیونکہ ممکن ہے کہ گزشتہ احساس کی یاد میں ہم نے غلطی کی ہو' ادراک اور احساس کی نوعیت کے متعلق ایک عام غلطی یہ کی جاتی ہے کہ جب ہم مثلاً سبب کو دیکھ کر کہتے ہیں کہ ہم کو سیب کا علم ہوا' تو ہم سمجھتے ہیں کہ یہ علم بدیہی ہے کیونکہ بالذات حواس ظاہری کو ذریعہ سے حاصل ہوا ہے' حواس نے صرف رنگت اور شکل محسوس کی ہے' باقی اس کا مزہ اور خوشبو تو چونہ اس کا احساس پہلے ہو چکا تھا' اس لیے ہم نے یقاس کر لیا کہ جب صورت اور رنگ وہی ہے تو

مزہ اور خوشبو بھی وہی ہوگی اس لیے محسوس بالفعل صرف شکل اور رنگ ہے' باقی گزشتہ محسوس کی یاد ہے اب جب کہ ہمارے سامنے سرے سے ایک شے موجود نہ ہو لیکن اس کے مختلف آثارہ پہلے محسوس کر چکے ہوں اور اس لیے اس کا خیال ہمارے ذہن میں آئے تو یہ تصور ہوگا کہ اس بنا پر تصور کی تعریف یہ ہوگی کہ کسی شے کے گزشتہ احساسات کی یاد۔

ان بیانات سے ثابت ہوگا کہ تصور کی تعریف جو یونانیوں نے کی تھی یعنی کسی شے کی صورت جو ذہن میں حاصل ہو وہ کئی لحاظ سے غلط ہے۔

پہلی غلطی تو یہ ہے کہ ذہن یا عقل میں کوئی مادی شے نہیں جس میں صورت کا انعکاس ای انطباع ہو دوسری غلطی یہ ہے کہ تصور کے وقت ہمارے کوئی نئ صورت حاصل نہٰس ہوتی بلکہ ایک حاصل شدہ صورت کا تذکرہ ہوتا ہے ہمارے حافظہ میں بہت سے معلومات ہیں' جب ہم ان کی طرف متوجہ ہوتے ہیں' تو کہا جاتا ہے کہ ہم نے ان کا تصور کیا' اب اگر تصور کی حقیقت وہ ہو جو یونانی بیان کرتے ہیں تو معنی یہ ہوں گے کہ اس وقت کوئی نئ صورت حاصل ہوئی ہو حالانکہ اس وقت کوئی نئ صورت حاصل نہیں ہوئی بلکہ جو صورت پہلے سے حاصل تھی اسی کی طرف ہمارا ذہن متوجہ ہوا ہے کیونکہ کشی سے کی صورت حاصل اس وقت ہوتی ہے جب وہ شے ہمارے حواس کے سامنے موجود ہو'

اس مسالحت کی وجہ یہ ہے کہ کسی شے کی حاصل شدہ صورت کی یاد دلانے کا بڑا ذریعہ رویت ہے اور رویت میں اشیاء کی صورت انکھ کے پردہ پر منطبع ہوتی ہیں اس لیے احساس بصری میں جو صورت حاصل ہوتی ہے وہ تصور نہیں بلکہ تصور پیدا کرنے والی ہے۔

لیکن یہ تمام ادراکات یعنی احساس بالفعل احساس مرکب تصور محض سب ادراک کے ابتدائی درجہ ہیں یعنی یہ سب جزئیات کے ادراک کے طریقے ہیں کلیات کا ادراک اس طرح ہوتا ہے کہ ہم بہت سے جزئیات کو دیکھتے ہیں' ان سب میں بعض چیزیں مشترک

پاتے ہیں، یہ قدر مشترک کوئی موجود خارجی نہیں ہے نہ کسی خاص موجود خارجی کے مطابق ہے لیکن ایک قسم کا وجدان ہے جو بہت سے جزئیات کو دیکھنے اور ان میں سے بعض اوصاف کے مشترک پانے سے پیدا ہوتا ہے اس وجدان کا نام تعقل ہے اور اسی کو کلیات کا ادراک کہتے ہیں۔

منطق میں جس چیز کو تصور کہا جاتا ہے وہ تصور نہیں بلکہ تعق ہے کیونکہ تصور کے لیے صورت کی ضرورت ہے اور کلیات کے ادراک میں کوئی خاص صورت نہیں حاصل ہوتی۔ بلکہ صرف بہت سے جزئیات کے استقاء سے اس طرح منترع ہوتا ہیکہ ہم افراد کے خصوصیات کو حذف کرتے جاتے ہیں اور ایک مفہوم عام پیدا کر لیتے ہیں۔ہم نے زید، بکر عمر و کو دیکھا ان کی جو الگ الگ خصوصیتیں تھیں مثلاً قومیت، وطن، جسمانی ترکیب وغیرہ وغیرہ سب کو حذف کرتے گئے تو صرف انسانیت ایک ایسی چیز باقی رہی جو سب میں مشترک ہے یہ انسانیت خارج میں موجود نہیں اور اس کے لیے وہ کسی شامہ سے محسوس نہیں ہوسکتی بلکہ جزئیات کے دیکھنے سے منترع ہوتی ہے، اس لیے اس کو تصور نہیں بلکہ شعور یا تعقل کہا جا سکتا ہے اور چونکہ علم کی یہ اعلیٰ درجہ کی قسم ہے اس لیے علم کی تعریف یا تو یوں کرنی چاہیے کہ تصور مع تعقل یا صرف تعقل پر اکتفا کرنا چاہیے۔

(مقالات شبلی مطبوعہ لکھنو)

☆☆☆

جذب یا کشش

سر آئزک نیوٹن یورپ کا مشہور فلاسفر ہے۔ جو سنہ ۱۶۴۲ء میں پیدا ہوا اور ۱۷۲۷ء مُں وفات پائی۔ یورپ کا خیال ہے کہ مسئلہ کشش یعنی یہ کہ ہر جسم دوسرے جسم کو اپنی طرف کھینچتا ہے اسی فلسفی کی ایجاد ہے اور سینکڑوں فلسفیانہ مسائل اسی مسئل پر مبنی ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ کشش مختلف صورتوں میں مدت سے تسلیم ہوتا چلا آیا ہے یہ نہایت قدیم خیال ہ کہ ہر شے اپنے مرکز کی طرف کھینچتی ہے۔ اسی بناء پر یونانی یہ خیال کرتے تھے کہ ڈھیلا جب اوپر پھینکنے کے بعد زمین پر گرتا ہے تو اس وجہ سے گرتا ہے کہ اس کا مرکز یا جز طبعی زمین ہے اس لیے زمین اس کو اپنی طرف کھینچتی ہے اس مسئلہ کو غلطی سے یونانیوں نے بے موقع بھی وسعت دی مثلاً یہ کہ آگ کا شعلہ اس لیے اوپر کو اٹھتا ہے کہ آگ کا مرکز زمین سے اوپر ہے اور اسی لیے شعلہ اپنے مرکز کی طرف جانا چاہتا ہے حالانکہ اس کی وجہ یہ نہیں بلکہ یہ وجہ ہے کہ ہلکی چیز بھاری چیز سے اوپر رہتی ہے۔

لیکن ہمیں اس غلطی سے اس موقع پر بحث نہیں صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ کشش کا خیال نہ تھا بلکہ ایک خاص صورت یعنی کشش مرکزی تک محدود تھا۔

لیکن حکمائے اسلام نے اس اصول کو وسعت دی ثابت بن قرہ اس بات کا قائل تھا کہ ہر جسم کے اجزاء میں باہم کشش ہوتی ہے۔ امام رازی نے مباحث شرقیہ میں اس کی عبارت نقل کی ہے اور ہم اس کو بعینہ نقل کرتے ہیں۔

واما السبب فی اذا رمینا المدرۃ الیٰ العلیٰ عادت جانب الارض فھو

ان جزء کل عنصر یطلب سائر الا جزامن ذلک العنصر لذاته طلب الژئی لشبھھ فانک لوتوھمت الاماکن علی ماز کس نامن الخلاء ثمر جعل بعض اجزاء الارض فی موجع من ذلک الخلاء ربتاتیھا فی موضع آخر عنه وجب ان یجذب الکثیر منھا الصغیر ولاصامت الارض تصنفین ووقع کل واحد من لنصنفین فی جانب آکر کان طلب کل واحد من القسمین مساویا لطلب صاحبه حتی یلیقیا فی الوسط بل لوتوھم ان الارض کلھا لو رفعت الی تلک الشمس ثم اطلق من الموضع الذی ھی نیه الاحجر الکان یرتفع ذالک الحجر الیھا الطلبه للشئی العظیم الذی ھو شبیھه وکذلک لوتوھم اتفاتن تقطعت و تفرقت فی جوانب العام ثم اطلقت لکان یتوجه بضھا الی بعض ریقف حیث یتھیاء لبقاء جملته اجز لھافیه ا

’’باقی اس کا سبب کہ ب ہم پتھر کواوپر پھینکتے ہیں تو وہ زمین پر آ جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر عنصر کا ہر جزء باقی اجزاء کو ڈھونڈتا ہے جس طرح ہر شے اپنی جنس کی طرف کھینچتی ہے اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین کے بعض اجزاء کسی خلا میں اٹھا کر رکھ دیے جائیں اور دوسرے اجزا اسی خلا میں کسی اور موقع پر رکھے جائیں تو ضرور ہوگا کہ بڑے اجزا چھوٹے اجزا کو اپنی طرف کھینچیں گے اور اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین کے دو ٹکڑے ہو جائیں اور دونوں ٹکڑوں الگ الگ رکھ دیے جائیں تو دونوں ٹکڑے ایک دوسرے کی طرف کھنچیں گے۔ یہاں تک کہ وسط میں پہنچ کر مل جائیں گے۔ بلکہ اگر یہ فرض کرلیا جاوے کہ زمین معلق اٹھا کر فلک شمس پر رکھ دی جائے اور ایک پتھر

اس موجودہ زمین کی سطح سے اوپر کو پھینکا جائے تو وہ اوپر چڑھتا جائے گا' کیونکہ وہ اپنے ہم جنس اعظم کا طالب ہوگا اس طرح اگر یہ فرض کیا جائے کہ زمین کے ٹکڑے ٹکڑے کرکے ان کو چھوڑ دیا جائے تو اس کے تمام اجزاء ایک دوسرے کی طرف حرکت کریں گے اور وہ سب مل کر ایک ہو جائیں گے"۔

یہ مسئلہ خاص ثابت بن قرہ کا ایجاد ہے' اسی بنا پر امام رازی نے جہاں یہ قول نقل کیا ہے لکھا ہے:

مذھبا عجیبا اختارہ لنفسہ

اس سے ترقی کرکے اکثر علماء اس بات پر قائل ہوئے کہ تمام اجسام میں جذب اور کشش کی خاصیت ہے یہاں تک کہ یہ خیال شعراء بھی پھیل گیا مولانا روم نے مثنوی میں اس مسئلہ کا جہاں ذکر کیا ہے' ہم وہ اشعار مولانا روم کی سوانحعمری میں لکھ چکے ہیں اس موقع پر ایک اور شاعر کے اشعار نقل کرتے ہیں وحشی یزدی مثنوی شیریں فرہاد میں کہتا ہے

یہ لحاظ رکھنا چاہیے کہ جذب اور کشش کے بجائے اس زمانے میں میل کا لفظ استعمال کرتے تھے۔

یکی میل است باہر ذرہ رقاص
کشاں ہر ذرہ راتا مقصد خاص
اگر پوئی راسفل تابہ عالی
نہ بینی ذرہ زیں میل خالی
ز آتش تابہ باداز آب تاخاک
ززیر ماہ تابالائے افلاک

همیں میل ست اگر دانی همیں میل
جنبیت درجنبیت خیل در خیل
سر ایں رشتہائے پیچ در پیچ
همیں میل ست باقی ہیچ در ہیچ

ا۔ یہ عبارت بہت لمبی ہے ہم نے اسی قدر پر اکتفا کیا۔

همیں میل ست کاہن رادر آموخت
کہ خود رابر دو برآہن رباد دخت
همیں میل آمد و ناگاہ پیوست
کہ محکم کاہ رابر کہر بایست
بہ ہر طبعے نہادہ آرزوے
تگ و پودادہ ہر یک رابہ سوئے
غرض کیں میل چون گرد و قومی پے
شود عشق و درآید در رگ و پے

(الندوہ جلد ۶ نمبر ۸، شعبان سنہ ۱۳۲۷ھ مطابق ستمبر ۱۹۰۹ء)

☆☆☆

فلسفہ اسلام

مسئلہ ارتقاء اور ڈارون

ڈارون کی بیس برس کی پیہم کوشش اور غور و محنت کی داد ہمارے ملک نے تو یہ دی ہے کہ وہ انسان کی اصل بندر قرار دیتا ہے اس لیے خود بندر ہے۔ لیکن ایسا مسئلہ جس کو قریباً یورپ کے تمام حکما تسلیم کرتے ہیں اس قابل نہیں کہ اس کو ہنسی سے اڑا دیا جائے اس لیے ہم ضروری سمجھتے ہیں کہ پہلے یہ بتائیں کہ اس مسئلہ کی حقیقت کیا ہے۔ ڈارون کا دعویٰ کیا ہے' اُسکے کیا اصول ہیں؟ پھر یہ دیکھیں کہ حکمائے اسلام کا اس کے متعلق کیا خیال تھا؟

جب کسی نئے مسئلہ کا ثابت کرنا مقصود ہو تو اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ پہلے وہ باتیں استدلال میں پیش کی جائیں جن کو فریق مخالفت بھی تسلیم کرتا ہے پھر وہ باتیں جو ان تسلیم کردہ باتوں سے خود بخود لازم آتی ہیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ اصل مطلب تک آئیں ہم بھی یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔

اس قدر مسلم ہے کہ اکثر جانوروں کی بہت سی مختلف قسمیں ہوتی ہیں کبوتر کے سینکڑوں اقسام ہیں کتے سینکڑوں قسم کے ہوتے ہیں گھوڑوں کی بہت سی نسلیں ہیں' ان اقسام کی صورت شکل' رنگ و روپ' ڈیل ڈول' عادت و خاصیت میں بھی نہایت فرق ہوتا ہے باوجود اس کے سب لوگ یہی مانتے ہیں کہ وہ ایک ہی جانور ہیں اور ایک ہی خاندان سے

ہیں طوطے سبز بھی ہوتے ہیں' سفید بھی' نہایت چھوٹے بھی چیل کے برابر بھی بعضوں کے سر و پر کلغی ہوتی ہے۔لیکن سب کے سب طوطے ہیں۔سفید کلغی والا طوطا چیل یا باز نہیں کہلاتا۔ان مختلف طوطوں کی صورت وشکل رنگ ڈیل ڈول' اس قدر باہم مختلف ہے پھر تم سب کو ایک ہی جانور اور ایک ہی نسل بتاتے ہو' صرف اس لیے کہ ان میں کچھ چیزیں مشترک ہیں غور کرو فاختہ اور کبوتر میں کیا اس سے زیادہ اختلاف ہے کیا ان میں اس قدر مشترق باتیں نہیں ہیں جتنا طوطوں کے اقسام میں ہیں اس بنا پر کیا یہ مناسب نہیں کہ فاختہ کے مفہوم کو ذرا اور وسیع کرو کہ کبوتر بھی اس کے دائرہ میں آجائے' اتنی وسعت پیدا کرلو کہ تو ذرا اور آگے برھو کہ کچھ اور جانور بھی فاختہ کے ذیل میں آجائیں گے آگے اور بڑھنا ہوگا لیکن ابھی ہم یہیں رک جاتے ہیں۔

اب ایک اور بات پر غور کر تو تم نے تمام موجودات کی ۴ قسمیں کی ہیں' جمادات یعنی زمین پہاڑ وغیرہ نباتات' حیوانات' انسان ان میں سے تم نے یہ فرق رکھا ہے کہ جمادات وہ چیزیں ہیں جن میں نمو یعنی بڑھنے کی طاقت نہیں ہوتی نباتات وہ ہیں جو بڑھتے ہیں جیسے درخت وغیرہ حیوانات وہ جو چل پھر بھی سکتے ہیں اور انسان میں ان سب باتوں کے ساتھ عقل بھی ہوتی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ یہ حدیں جو تم نے مقرر کی ہیں کیا ہر جگہ قائم رہتی ہیں حال کی تحقیقات سے ثابت ہوا کہ بعض جزائر میں ایسی بیلیں ہوتی ہیں جو درختوں پر لپٹی رہتی ہیں لیکن جب کوئی جانور سامنے آجاتا ہے تو جھپٹ کر اس سے لپٹ جاتی ہیں اور ان کا خون اس طرح چوس لیتی ہیں کہ وہ جانور مردہ ہو کر گر پڑتا ہے۔بعض مقامات میں ایک پھول ہوتا ہے اس کی پتیاں کھلی رہتی ہیں۔جب کوئی مکھی اس پر آبیٹھتی ہے تو فوراً پتیاں سمٹ کر اس کو بند کر لیتی ہیں اور اس کا خون چوس کر چھوڑ دیتی ہیں۔یہ تو حال کے تجربے سے لیکن چھوئی موئی کا

درخت تو تم نے دیکھا ہو ہگا۔ اس سکو چھوؤ تو اس کی پیتاں خود بخود سمٹنی شروع ہو جاتی ہیں اور ہاتھ اٹھا لینے سے بھی برابر سمٹتی رہتی ہیں یہاں تک کہ بالکل سمٹ جاتی ہیں کیا ان مثالوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ بعض نباتات میں بھی حرکت کی قوت ہوتی ہے' اس صورت میں نباتات اور حیوانات میں تم نے جو سرحد قائم کی تھی وہ ٹوٹ جاتی ہے۔

۳۔ تم دیکھتے ہو کہ جمادات' نباتات' حیوانات ہر ایک قسم میں کتنی قسمیں اور ان میں کس قدر مدارج کا اختلاف ہے گھوڑے ٹٹو بھی ہوتے ہیں ترکی بھی' عرب بھی' ویلر بھی' ان کے افعال ہیں آثار میں' اوصاف میں' صورت شکل میں کس قدر فرق ہوتا ہے یہ اختلاف مراتب ' آب وہوا' زمین' تربیت موسم وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتا ہے ان ملکوں کا معمولی کتا' برفانی پہاڑوں پر جا کر دو ایک نلس کے بعد اس کے بدن پر ریچھ کی طرح بال نکل آت ہیں ولایت کے انگور' سیب وگیرہ ہمارے مل میں بوئے جاتے ہیں تو ان کی لطافت مزہ بالیدگی میں فرق آجاتا ہے یہاں کا گھوڑا عرب میں جائے تو چار پیشوں کے بعد اس میں عربی گھوڑے کے اوصاف پیدا ہو جائیں گے۔ کبوتر پالنے والے ایک قسم کے کبوتر میں دوسری قسم کے کبوتروں کے اوصاف پیدا کرنے چاہتے ہیں۔ تو ان کا میل دے کر پیدا کر لیتے ہیں۔ غرض ہر چیز کے مختلف مدارج ہیں اور یہ مدارج آب وہوا وغیرہ کے اختلاف سے پیدا ہوتے ہیں۔

۴۔ یہ بھی نظر آتا ہے کہ تمام چیزیں ترقی اور تنزل کرتی رہتی ہہلیں آم جنگل میں خود روتھے آبادی میں آکر ترقی کی' رفتہ رفتہ بمبئی' لنگڑا' ثمر بہشت' فجری اور شاہ پسند ہو گئے

۵۔ اب ابتدا سے چلو سب سے کم درجہ کے نباتات وہ ہیں جو گھورے وغیرہ پر اگتے ہیں یہ دارصل محض خاک اک لبدا ہیں پانی پڑا' بالیدگی پیدا ہوئی تازہ ہوئے دھوپ کھائی مرجھا کر خشک ہو گئے۔ دوسرے دن پھر ہوا چلی پھر پیدا ہوئے' اور حسب معمول خشک ہو گئے

ان سے بڑھ کر سبزہ ہے' جو دیر تک رہتا ہے زمین سے غذا بھی حاصل کرتا ہے لیکن پھل پھول تخم نہیں اس لیے ان کی نسل نہیں چل سکتی ان سے بڑھ کی گیہوں وغیرہ ہیں جن کے تخم ہوتے ہیں اور اس سے ان کی بقائے نسل ہوتی ہے۔ان سے ترقی یافتہ درخت ہیں جن میں غلہ سے کچھ زیادہ اوصاف ہوتے ہیں بڑھتے بڑھتے خرما اور کھجور تک نوبت پہنچتی ہے جن میں حیوانات کے بعض اوصاف پائے جاتے ہیں حیوانات جس طرح نر و مادہ ہوتے ہیں اور جب ک نر کے پھول کے زیرے مادہ پر نہ چھڑکیجائیں وہ بار آور نہیں ہوتے اسی کو عرب کی اصطلاح میں تلقیح اور ہندی میں شادی کرنا کہتے ہیں نباتات کو قاعدہ یہ ہے کہ اوپر سے ان کو کاٹ لو تو ان کو نقصان نہیں پہنچتا۔جب تک ان کی جڑ قائم ہے وہ زندہ رہیں گے بخلاف اس کے حیوانات اور انسان کا یہ حال ہے کہ اگر ان کا سر کٹ جائے تو گو تمام اعضا سلامت رہیں لیکن وہ زندہ نہیں رہ سکتے۔خرما کے درخت کا بھی یہی حال ہے۔اگر اس کے اوپر کا حصہ کو کاٹ ڈالیں تو وہ باقی نہیں رہ سکتا

اس سے آگے بڑھ کر چھوئی موئی کے پتے جس میں حرکت کی خاصیت ہے جو خاص حیوانات کے ساتھ مخصوص ہے اس حرکت کی نسبت ی بخیال ہوسکتا ہے کہ وہ طبعی اور فطرتی ہے ارادی نہیں ہے اس لیے اس درجہ سے بڑھ کر وہ نباتات ہیں جن کا ذکر اوپر گزرا اور جن سے صاف ارادہ حرکت کے آثار پائے جاتے ہیں۔

اب حیوانات کو لو' سب سے کم درجہ کا حیوان ایک کیڑا ہے جو سمندر میں پیدا ہوتا ہے۔یہ گویا فالودہ کا ایک ٹکڑا ہوت اہے۔کسی قسم کا کوئی عضو اس میں نہیں ہوتا چمڑا گوشت' پٹھ' رگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔اس کے اندر سے دھاگے کی طرح تار نکلتے ہیں انہی تاروں کے ذریعہ سے غذا کو جذب کرتا ہے' پھر یہ تار سمٹ کر اس کے جسم کے اندر چلے جاتے ہیں

اس حالت سے آگے بڑھ کر وہ جانور پیدا ہوتے ہیں جن کے منہ ہوتا ہے لیکن اور

اعضاء نہیں ہوتے اور چھونے کے سوا' ان میں اور کوئی قوت نہیں ہوتی' وہ سونگھ نہیں سکتے سن نہیں سکتے' دیکھ نہیں سکتے مثلاً کیچوے وغیرہ رفتہ رفتہ اور اعجاء پیدا ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ ان جانوروں کا وجود ہوتا ہے جن کے کان' ناک آنکھ سب ہیں ہر قسم کے حواس ہیں لیکن ان کا قد آدمی کی طرح سیدھا نہیں ہوتا۔ اس سے بھی بڑھ کر جانور وہ ہیں جن کو لوگ بن مانس کہتے ہیں اور جن کی بعض قسمیں مثلاً گورولا وغیرہ لاٹھی لے کر بالکل آدمیوں کی طرح چلتے ہیں' اور ایک خاندان اس طرح مل جل کر رہتا ہے جس طرح انسان رہتے ہیں اور ان میں وہ تمام اوصاف پائے جاتے ہیں جو افریقہ کے وحشی آدمیوں میں پائے جاتے ہیں اب ان تمام گزشتہ مقدمات کو مختصر پیش نظر رکھو یعنی۔

۱۔ موجودات کے جو انواع ہیں جمادات نباتات حیوانات انسان ان میں سے ہر ایک کی سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں جن کو سب لوگ ایک ہی شمار کرتے ہیں مثلاً کبوتر گھوڑے وغیرہ کا اقسام

۲۔ ایک قسم ترقی کر کے دوسری قسم میں داخل ہو جاتی ہے۔

۳۔ جمادات' نباتات' حیوانات ان میں سے ہر ایک کی ترقی یافتہ قسمیں اوپر نوع سے مل جاتی ہیں۔ یعنی جماد میں نمو پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے وہ نباتات کہلایا جا سکتا ہے۔ نباتات میں' ارادی حرکت پیدا ہو جاتی ہے' اس لیے اس کو حیوان کہہ سکت ہیں حیوانات میں عقل و ہوش اور ادنیٰ درجہ کا تمدن پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ امور تو قطعی ثابت ہو چکے ہیں اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے کہ

یہ تو عین ابتدا ہی سے ایک ہی زمانہ الگ الگ پیدا ہوئی تھیں جماد الگ پیدا ہوا نباتات الگ وجود مٰں آئے' حیوانات جدا پیدا ہوئے انسان علیحدہ مخلوق ہوا یا یہ کہ انہی نوع میں سے ادنیٰ درجہ کی ترقی کر کے اعلیٰ ہوئی پھر اس سے اعلیٰ ہوئی پھر اس سے اعلیٰ تر ہوئی'

یہاں تک کہ انسان وجود میں آ گیا۔

عام لوگوں کا خیال ہے کہ دنیا میں جب پیدا ہوئی تو جمادات' نباتات' حیوانات' سب ایک ہی زمانہ مٰیں پیدا ہوئے اور الگ الگ پیدا ہوئے' داروں کی رائے ہے کہ پہلے پہلے صرف نوع پیدا ہوئی وہی ترقی کرتے کرتے انسان کی حد تک پہنچ گئی۔

یہ ظاہر ہے کہ دونوں احتمالوں میں سے کوئی قطعی یوں بھی ہوسکتا ہے اور دوں بھی اس لیے اتنا تو بہر حال مان لینا چاہیے کہ ڈارون جو کہتا ہے وہ ایسی چیز نہیں جس کی ہنسی اڑائی جائے وہ بھی ایک احتمال ہے اور تم جو کہتے ہو وہ بھی احتمال ہے اور دونوں میں کوئی قطعی اور یقینی نہیں۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ ان دونوں احتمالوں میں سے زیادہ قرین قیاس کون سا ہے۔ اور روزہ مرہ کے تجربے کیا شہادت دیتے ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم رات دن دیکھتے رہتے ہیں۔ کیا تمام چیزیں ترقی کرتی رہتی ہیں۔ گلاب کی صرف دو قسمیں تھیں آج کئی سو قسمیں ہیں۔ جن پھولوں میں سو سو پتیاں ہوتی تھیں کئی کئی ہزار تک پہنچیں' آب و ہوا' موسم اور ملکی ترقی نے جانوروں کے اقسام کو کہاں سے کہاں تک پہنچا دیا۔ یہ بھی آنکھوں سے نظر آتا ہ کہ اعلیٰ قسم ابتدا خود بخود نہیں پیدا ہوئی بلکہ وہ ادنیٰ چیز ترقی کرتے کرتے اعلیٰ بن گئی خود ہم نے ایک ادنیٰ چیز کو ترقی دے کر اعلیٰ کر دیا اسی طرح فطرۃ ادنیٰ چیزیں اعلیٰ ہوتی رہتی ہیں۔ اس بناء پر بھی زیادہ قرین قیاس ہے کہ جمادات نباتات حیوانات بھی اسی طرح ترقی پا کر ایک نوع سے دوسری نوع ہوتی گئی

اس احتمال کر بڑے سے بڑا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ اب کیوں بند ہو گیا آج کیوں کوئی گھاس ترقی کر کے جانور نہیں بن جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک نوع سے دوسری نوع میں جو انقلاب ہوتا ہے یہ و دو سو برس کا کام نہیں ۔ ہزاروں برس میں یہ

انقلابات وقوع میں آتے ہیں اس کے علاوہ جو چیزیں ایسی ہیں جن میں اوپر کی نوع کی بعض خاصیتیں پائی جاتی ہیں۔ یہ وہی ہیں جو ترقی کی راہ میں اور رفتہ روفتہ اوپر کی نوع سے بدل جائیں گی جن نباتات میں حرکت ارادی کی قوت کم ہے ت کہتے ہو کہ ابتدا ہی سے اس کی یہ حالت ہے کہ لیکن یہ کیوں کہ مانا جائے کہ ابتداء وہ محض وہ نباتات تھے ترقی کر کے اس حالت پر پہنچے کہ ان میں حیوان کی بعض خاصیتیں آئیں اس سے بھی بڑھ کر ترقی کریں گے اور پورے حیوان بن جائیں گے اس قسم کی چیزوں کو یہ سمجھنا چاہیے کہ اپنی جگہ سے چل چکے ہیں کسی قدر راستہ طے ہو چکا ہے لیکن ابھی پوری منزل طے نہیں ہوئی۔

تشریح نے علانیہ ثابت کر دیا ہے اور ہم نے خود فوٹو دیکھے ہیں کہ آدمی کا بچہ جب ماں کے پیٹ میں مہینہ دو مہینہ کا ہوتا ہے تو اس کی صورت میں بعض اور دوسرے جانوروں کے جنین (پیٹ کا بچہ) میں ذرا برابر فرق نہیں ہوتا کیا یہ اس بات کا ثبوت کافی نہیں کہ انسان کا بچہ ترقی کر کے اخیر منزل تک پہنچ جاتا ہے اور جانور ابھی تک اس منزل تک نہیں پہنچے ہیں۔

اگر کوئی شخص کہے کہ کبوتر کی جو سینکڑوں ہزاروں قسمیں ہیں ان میں سے ہر ایک قسم ابتدا پیدا ہوتی ہے تو تم بے تکلف کہہ دو گے کہ یہ غلط ہے بلکہ خدا نے کبوتر کو پیدا کر دیا اور ترقی و تنوع کا ایک قاعدہ مقرر کر دیا۔ اس کے موافق کبوتروں کی مختلف اقسام پیدا ہوتی رہتی ہیں اسی طرح یہ کیوں نہ مانو کہ خدا نے ایک نوع سے دوسری نوعیں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔

حکمائے اسلام کا اس کے متعلق خیال

رسائل اخوان الصفا میں اس بحث کو تفصیل سے لکھا ہے ہم جستہ جستہ مقامات سے اس کا اقتباس کرتے ہیں۔

ترتیب موجودات

بینا نیها بان آخر مرتبه المعدینة متصلة باول مرتبة النبانیة نزیران نتبعها رسالة النبات ونبین فیها ایضاً طرفا من کیفیة نشواء النبات و کمیة اجناسها وفنون اتواعها و خواصها و منافعها و مضارها بینن فیها ایضاً ان آخر مرتبة النبات متصلة باول المرتبة الحیوانیة وان آخر مرتبه الحیوانیة متصلة باول المرتبة الانسانیة ا

> ''ہم نے پہلے رسالہ میں یہ بیان کیا ہے کہ جمادات کا انتہائی درجہ نباتات کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے ہم چاہتے ہیں کہ اس کے بعد نباتات پر ایک رسالہ لکھیں جس میں مختصراً بتائیں کہ نباتات کیونکر پیدا ہوتے ہیں ان کے کتنے اقسام اور انواع ہیں؟ ان کے خواص فوائد اور نقصانات کیا ہیں؟ اس میں ہم یہ بھی بیان کریں گے کہ نباتات کا انتہائی درجہ حیوانیت کے ابتدائی درجہ سے متصل ہے اور

حیوانیت کا انتہائی درجہ انسانیت کے ابتدائی درجہ سے ملا ہوا ہے۔''

کھجور حیوانی نبات ہے

ان النخل نبات حیوانی لان بعض احواله مبتاین لا حوال النبات و ان کان جسمه نباتا بیان ذلک ان القوة انصاعلة منفضلة من القوة المنفعلة والدلیل علی ذلک ان اشخاص الفحوله منه مبانیة لاشخاص اکاناث و لا شخاص فحولته لقاح فی اناتها کمایکون ذلک للحیوان فاما سائر النبات فان القوة القاعلة منه لبیست بمنضصلة من القوة المنضعلة بالشخص' فبهذا لا عتبار مبین ان النخل نباتی بالجسم حیوانی بالنفس اذ کانت افعالد افعال النفس الحیوانیة و فی البنات نوح آخر فعلة ایضاً فعل النفس الحیوانیة لکن جسمه جسم النبات وهو الکثوت و ذالک ان هذا النوع من النبات لیس له اصل ثابت فی الارض کمایکون سائر النبات و کاله اوراق کا دو اقهابل انها تلتف علی اکا شجارو الزروع الشوع نتمتص من رطوبتها و تغتذی بها کما یغتذی الدولذی بدب علی ورق الاشجار و قضبیان النبات و یقصر ضهانیا کلها و یغتذی بها

''کھجور حیوانی نبات ہے اس لیے کہ اس کے بعض خواص نباتات کے خواص بتائے ہیں گو اس کا جسم نباتی ہے۔ اس کا ثبوت ی ہے کہ کھجور میں قوت فاعلہ قوت منفعلہ سے ممتاز اور جدا ہے چنانچہ نر کھجور اور مادہ کھجور کے درخت ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں۔

نر کھجور، مادہ کھجور کو حاملہ کرتی ہے۔ جیسا کہ حیوانات کرتے ہیں ورنہ اور تمام نباتات میں قوت فاعلہ اور قوت منفعلہ الگ الگ نہیں ہوتیں۔ اس دلیل سے ثابت ہوا کہ کھجور جسم کے لحاظ سے نبات ہے اور نفس کے اعتبار سے حیوان ہے کیونکہ اس کے افعال حیوانات کے افعال ہیں نباتات میں ایک اور قسم ہے جس کا فعل بھی نفس حیوانی کا فعل ہے لیکن اس کا جسم نباتی ہے وہ امر بیل ہے۔ اس کی جڑ نہیں ہوتی ۔ جس طرح اور نباتات کی جڑیں ہوتی ہیں اور نہ اس پتے ہوتے ہیں بلکہ درختوں پر کھیتوں پر کانٹوں پر لپٹتی ہے اور ان کی رطوبت کو چوستی ہے اور اس سے غذا حاصل کرتی ہے جس طرح وہ کیڑے جو درختوں کے پتوں اور نباتات کی شاخوں پر رہتے ہیں کتر کر کھاتے ہی اور اس سے غذا حاصل کرتے ہیں۔''

نباتات میں بھی قوت لامسہ ہوتی ہے

النبات له قوة اللمس فقط و الدليل على ذلک ارساله يعروقه نحو المواضع الندية و امتناعه من ارساله نحو الضحور داليبس ايضافا نه متى اتفق منبلته فى مضيق مال وعدل عنه طالبا اللفستحه و السعة فان كان فوته سقف يمنعه من الذهاب علو او كان له ثقت من جانب مال الى نحو قلک الناجية حتى اذا طال طلع من هناک فهذه الافعال تدل على ان له حاد تميزاً لقدر الاحية

''نباتات میں صرف قوت لامسہ ہوتی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ نباتات اپنے ریشوں کو مرطوب زمین کی طرف جانے دیتے ہیں اور پتھریلی اور خشک زمین کی طرف جانے سے روکتے ہیں جب کبھی ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ کوئی گھانس کسی تنگ جگہ میں اگتی ہے تو ہٹ کر دوسری طرف کا رخ کرتی ہے اور وسیع جگہ تلاش کرتی ہے اگر اس کے اوپر چھت ہو جر کی وجہ سے وہ اوپر نہٰں چڑھ سکتی اور چھت میں کسی طرح سوراخ ہے تو وہ اسی سوراخ کی طرف مائل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ جب خوب بڑھ جاتی ہے تو اسی سوراخ میں سے ہو کر اوپر نکل آتی ہے ان باتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ نبات کو بھی بقدر ضرورت حس اور تمیز ہے''۔

سب سے کم درجہ کا حیوان

قاران الحیوان وانقصہ ھو الذی لیس له الا حاستہ واحدۃ فقط ولیس لھا سمع ولا بصرو ولاشم وکازوق الا الحس واللمس فقط وھکذر اکثر الدیدان الللنی تتکون فی الطین وفی قصر الجبار

''سب سے کم درجہ کا حیوان وہ ہے جس کے صرف ایک حاسہ ہوتا ہے اس کے کان آنکھ' شامہ' ضائقہ کچھ نہیں ہوتا' صرف چھونے کی حس ہوتی ہے چنانچہ اکثر کیڑے جو مٹی اور دریاؤں کی تہہ میں پیدا ہوتے ہیں اسی قسم کے ہوتے ہیں''۔

اس درجہ کا حیوان حیوان بھی ہے اور نبات بھی

فھذا النوع حیوان نباتی لانه نیلبت جسمه کماینبت بعض النبات و یقوم علی ساقه قائما وھو من اجل انه یتحرک جسم حرکته اختیاریة حیوان ومن اجل انه لیست له الا ماسه واحدة فھو انقص الحیوان رتبة فی الحیوانیة رتلک الحاسة ایضا فقد یشارک بھا النبات

""اس قسم کا حیوان نباتی حیوان ہے کیونکہ اس کا جسم بھی نبات کی طرح نمو کرتا ہے اور اپنے بل پر کھڑا ہوتا ہے' یہ حیوان اس اعتبار سے کہ اختیاری حرکت کرتا ہے جانور ہے اور اس لحاظ سے صرف ایک حاسہ رکھتا ہے' سب سے کم درجہ کا حیوان ہے اور نباتات ہے کیونکہ بعض نباتات میں بھی یہ حاسہ ہوتا ہے۔""

علامہ ابن مسکویہ المتوفی سنہ ۴۲۱ھ نے بھی الفوز الاصغر میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے لیکن ابن مسکویہ

کائنات کا یہ سلسلہ نباتات سے شروع کرتا ہے

کم درجہ کے نباتات

فنقول ان مرتبة النبان فی قبول هذا اکاثر الشریف هو المانجم من الارض لم یخج الی بذرو لم تیحفظ نوعه بیذر کانواع الحشائش ذوالک انه فی افق الجهادو الفرق بینهما هوا هذا المقدر الیسیر من الحرکة الصغیصه فی قبول اثر لنفس ولا یزال هذا الاش یقوی فی نبات آخریلبه فی الشرف الی ان یصیوله من القوة فی الحرکةالی ان یتفرع و نسبط و نیشعب و عیحظ نوعه بابدز و یظهر فیه من اثر الحکمة اکثر مما یظهر فی الاول وکایزال هذا المعنی یزداد فی شئی لحمه شئی ظهور الی ان یصیرالی الشجر الذی له ساق و ددق و ثمر یحفظ به نوعه وهذا هوا الواسط من المنازل الثلاثة الا ان اول هذا المرتته متصل لها قبله فی افقه وهو ماکان من الشمر علی الجبال و فی البرادی المتقطعة وفی الغیاض وجزائر الجبار لا تحتاج الی غرس بل بینت الذاته وان کان یحفظ نوعه بالیذ روهو ثقیل الحرکة بطی النشرء ثم یندرج من عنده المرتبة و یقعی هذ ا الاثر فیة و یظهر ژرمه علی مادرنه حتی نیتهی الی الشجار الکریمه التی تحتاج الیٰ غایته من استطابة التربره واستعذاب الماء ولاهواء لا

عتدال منراجها والی صیانته ثمرتها التی تحفظ بهانوعها کالزیتون والرمان والسفرجل والتفاح والتین واشباها ویندرج ایضا فی قبول هذا الاثر من ظهور الشرف الی انیهتی الی ان نیهتی الی ریتة الکرم والخنل فاذا انتهی الی ذالک صاد فی الافق الا علیٰ من النبات واریحیث ان زار قبوله لهذا اکاثرلم یبتوله صورة النبات ونیل حسینیذ صورة الحیوان و ذالک ان انخل تدبلغ من شرنه علی البنات الی ان حصل فیه نسبة قویته من الحیوان و مشابهة کثیرة منه اولها ان الذکر منها متمیز من الا نثی وانه یحتاج الی التلفتح لیتم حمله وکالسفاد نی الحیوان' واله مع ذلک مبدئا آخر غیر عروقه واصله اعنی الجمادالذی هوکا لدماغ من الحیوان فان عدمنت لدافتح تلف...... و تداحصیت ینخل کثرة تشابه للحیوان لیس هذا موضع احصائها و هذه الرتبة الاخرة من النبات وان کانت فی شرفه تانها اول افق الحیوان وهوارون مرتبته واخسها

نباتات کا درجہ احساس کے قبول کرنے میں اس طرح شروع ہوتا ہے کہ سب سے ادنی درجہ کا نبات جب زمین سے اگتا ہے تو وہ تخم کا محتاج نہیں ہوتا اور نہ وہ تخم کے ذریعہ سے اپنی نوع کی حفاظت کرتا ہے' جیسے گھاس اور یہ جماد کا آخری درجہ ہے اس قسم کے نباتات اور جمادات میں صرف تھوڑی سی حرکت کا فرق ہے اور یہ قوت ان دوسرے بناتات میں جو اس کے اوپر ہیں' بڑھنی شروع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ قوت حرکت اتنی ہو جاتی ہے کہ اس کی شاخیں ہوتی ہیں پھیلتا ہے تخم کے ذریعہ سے اپنی نسل کی حفاظت کرتا ہے اور حکمت

کے آثار اس میں اس سے کم درجہ کے نباتات سے زیادہ ظاہر ہوتے ہیں اور یہ قوت رفتہ رفتہ بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ درخت پیدا ہوتے ہیں جن کے تنے پتیاں پھل ہوتے ہیں جن سے وہ اپنی نوع کی حفاظت کرتے ہیں' یہ درجہ' متوسط منزل ہے لیکن اس کا ابتدائی درجہ اپنے اوپر کے رجہ سے ملا ہوا ہے اس سے اوپر کے نباتات وہیں جو پہاڑ جنگل جھاڑی' جزائر میں ہوتے ہُں جن کو بالقصد لگانے کی ضرورت نہُں ہوتی بلکہ خود بخود اگتے ہیں اگرچہ وہ تخم کی وساطت سے اپنی نسل محفوظ رکھتے ہیں اوراس قسم کے درجنوں میں دیر سے نمو اور بہت کم حرکت ہوتی ہے۔ پھر نباتات اس درجہ سے آگے قدم رکھتا ہے اورحیات کے آثات اس میں قوی ہوتے جاتے ہیں اور اپنے سے کم درجہ کے حیوانات پر امتیاز رخاص رکھتے ہیں یہاں تک کہ وہ درخت پیدا ہوتے ہیں جن کی نشو ونما کے لیے اعتدال مزاج کی وجہ سے عمدہ زمین خوش گوار آب وہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔اس بات کے محتاج ہوتے ہیں کہ ان کے پھل محفوظ کیے جائیں جن پر ان کی بقائے نوع موقوف ہے جیسے زیتون انار بہی سیب انجیر وگیرہ پھر نبات ترقی کر کے انگور' کھجور تک پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر نباتات اپنی انتہائی منزل تک پہنچ جاتا ہے کہ اگر اس میں ذرا اور قوت پیدا ہو جائے تو نباتات کی سرحد سے آگے بڑھ کر حیوانات میں داخل ہو جائے اور یہ اس لیے کہ کھجور کی تمام نباتات سے اتنا ممتاز ہو گیا ہے کہ اس کو حیوانات کے ساتھ بہت مشابہت ہو جاتی ہے اول یہ کہ نر

کھجور مادہ کھجور سے ممتاز ہوتا ہے اور حیوانات کی طرح مادہ کو نر سے حاملہ ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور کھجوروں میں جڑ اور عروق کے وا ایک اور چیز بھی ہوتی ہے جس پر اس کی حیات موقوف ہوتی ہے۔ یعنی کہا جا جو انسان اور حیوانات کے دماغ میں قائم مقام ہوتی ہے اگر کھجور میں کہا جا اکو کوئی صدمہ پہنچے تو کھجور ہی خشک ہو جاتی ہے اور میں نے کھجور اور حیوانات میں بہت سی مشابہتیں دریافت کی ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے یہ نباتات کی ترقی کا سب سے آخری زینہ ہے اگرچہ نباتات کا یہ اعلیٰ درجہ ہے مگر یہ حیوانیت کا دیباچہ ہے اور حیوانیت اس سے بالاتر ہے۔''

سب سے کم درجہ کا حیوان

وذالک اول ما یرقی النبات من منزلة الاخیرة دهوان ینقلع من الارض ولا یحتاج الی اثبات الحروق فیها یمایحصل له من التصرف بالحرکة الاختیارية وهذه الرتبة الاولیٰ من الهوانية ضعيفة لضعف اثر الحس ینها وانما تظهر بحجة واحدة عنی حساو احدو هوا الحس الطعام الذی یفال له حس اللمس وذالک کالصدف وانواع الحلزون الذی

یوجد فی شاطی النهار ان خز یا یطائے نرموضعه و تمسک به و ان کان قد انقلع من الارض و صصادت له حیاة مالانه فی الافق القریب من النبات وفیه مناسبته منه ثم ینتقل عن هذه الرتبه الی ان ینتقل و یتحرن ویقوی فیه قوة الحس کالوودو کثیر منالفراش و الدبیب ثم یرتقی ان هذه المرتبة ایضاً ویقوی اثر النفس الی ان یصیرمنه الحیوان الذی لا اربعة حواس کالخلد و اما اشبهه

ثم یرتقی من ذالک انی ان یصیرله من حس البصر ضعیف کالنمل والنحل ثم یقوی ذلک الیٰ ان بصیرمنه الحیوان ان الکامل فی الحواس الخمس وهی مع ذلک متفاوته المراتب فمنها الیلیدة الجافیه الحواس التی تستجیب للتادیب و تقتل الامر والنهی و تستعد بقول اثر النطق و التمبز کالفرس ن البهائم والبازی من الطیر

ثم یقرب من آخر مرتبة البهائم ویصیر فی افقدا لا علیٰ و فی مرتبه الانسان وهذا المرتبة وان کانت شریفة نهی خسیسة دنیة بعیدة من مرتبة الانسان وهی مراتب القرودو اشباهسا من الحیوان التی تادبت الانسان فی خلقة الانسانیة ولیس بینها و بینه الا الیسیر الذی ان تجادزه مادانسانا

''نباتات جو اپنی منزل سے آگے بڑھتا ہے تو اس کا پہلا زینہ
یہ ہے کہ زمین سے الگ ہو جائے اور اس کو اس کی ضرورت نہ رہے
کہ اس کی جڑیں زمیں میں گڑی رہیں تا کہ وہ اختیاری حرکت کر سکے
اور حیوانیت کا یہ ابتدائی درجیہ ہے جو قوت حاسہ کی کمی کی وجہ سے ابھی
کمزور ہے اور ابھی صرف اس میں ایک ہی قمس کا حاسہ پیدا ہوا ہے

یعنی چھوتنے کی قوت جیسے صدف اور کیڑے جولب دریا پیدا ہوتے ہیں اگر ان کو آہستہ سے پکڑو تو یہ زمین سے بالکل چمٹ جاتے ہیں۔ گو یہ زمین سے الگ ہیں اس لیے نباتات سے یہ بالکل مشابہ ہیں کہ ابھی تک یہ زمین سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں۔

پھر حیوان آگے بڑھتا ہے یہاں تک کہ اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ چلنے پھرنے لگتا ہے قوت احساس زیادہ ہوتی ہے جیسے کیڑے پتنگے اور رینگنے والے کیڑے یا پھر ترقی کرتا ہے اور اس میں فیضان روح زیادہ ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ ایسا حیوان ہو جاتا ہے جس میں چار قسم کے حاسے ہوتے ہیں جیسے چھچھوندر وغیرہ پھر ایک زینہ اور قدم رکھتا ہے اور اس میں تھوڑی سی بصارت پیدا ہوتی ہے جیسے چیونٹی اور شہد کی مکھیاں پھر آگے بڑھتا ہے یہاں تک کہ حیوان الحواس پیدا ہوتے ہیں اور گو ان میں جو حواس خمسہ موجود رہتے ہیں لیکن باعتبار سمجھ کے اور ان کے مختلف طبقات ہوتے ہیں بعض بے سمجھ ناقص الحواس ہوتے ہیں بعض سمجھ دار لطیف الحواس ہوتے ہیں جن میں تعلیم کی صلاحیت ہوتی ہے امر و نہی کو سمجھتے ہیں عقل انسانی کے قبول کرنے کی ان میں صلاحیت ہوتی ہے جیسے چوپایوں میں گھوڑا اور پرندوں میں باز پھر حیوان ترقی کر کے حیوانیت کے انتہائی درجہ پر پہنچ جاتا ہے اور انسان کی سرحد میں داخل ہونا چاہتا ہے گو یہ درجہ باعتبار حیوانیت کے اعلیٰ ہے مگر بہ نسبت انسانیت کے بہت نیچے ہے اور یہ درجہ بندر وغیرہ کا ہے جو انسان

سے بالکل مشابہ ہیں اور ان میں اور انسان میں اور انسان میں تھوڑا ہی سا فرق ہے جس کو بندر اگر کرلیں تو بالکل انسان ہو جائیں۔

انسان کے مدارج

فاذ ابلغه انتصبت تامته و يظهرينه من قوة تميز الشى اللسير فضل تميتر وا هتداء الیٰ العمارف و يقوى فيه اثر النفس و هذاء المرتبة القربية من الانسان هى فى افق البهيمة و هى فى اقصى المعمورة من الارض وفى اطرافها...... كالزنجم و غيرهم فان هولاء ليس بينهم و بين المرتبة آلاخرة من لبهائم التى ذكرتها' كثير فرق وليس توثر عهم حكمته ولا يقسلونها ايضا من الامم المجادرة ثم لايزال اثر النطق يزيد الى ان بصير فى وسط المعمورة فى الاقليم الثالث دالرابع والخامس تحينذ يكمل هذا الاثر و يعير يحث تواه من الذكاء والفهم واليتقط للمودو ایک نے الصناعات واستخراج غوامض العلوم و اتصاع فى المعارف ا

”جب حیوان اس درجہ پر پہنچتا ہے اس کا قد سیدھا ہو جاتا ہے' اس میں تھوڑی سی تمیز کی قوت آ جاتی ہے مگر ابھی ان میں علوم کی استعداد نہیں ہوتی اور نہ ان کی روحانی قوت کچھ زیادہ زور آور ہوتی ہے اور یہ انسان کامل کے قریب کا درجہ حیوانیت کی انتہا ہے یہ حیوانی انسان زمین کے انتہاء آباد حصہ میں ادھر ادھر پائے جاتے ہیں جیسے حبشی اور وحشی قومیں کیونکہ ان میں اور آخری حیوانوں مُں کچھ زیادہ

فرق نہیں ہوتا' نہ تو ان سے کوئی حکمت اخذ کی جاتی ہے اور نہ یہ اپنی ہمسایہ قوموں سے اخذ کرتے ہیں اس طرح عقل انسان درجہ بدرجہ بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ زمین کی وسط آبادی میں یعنی تیسری چوتھی پانچویں اقلیم میں عقل انسانی کمال کو پہنچ جاتی ہے اور ان میں ذہانت سمجھ بیدار مغزی صنائع میں درک ہوتا ہے۔ علوم کی باریکیاں حل کرتے ہیں فنون کو وسعت دیتے ہیں۔''

احمد نظامی عروضی سمرقندی جو چھٹی صدی کا ایک بلند پایہ حکیم ہے' اپنی تصنیف چہار مقالہ میں اسی مسئلہ کی اس طرح تشریح کرتا ہے۔

چون آثار ایں کوکب در قسط ایں عناصر تاثیر کرد ......ازمیان خاک و آب آتش و باد ایں جمادات پدیر آمد...... اماں چون روزگار برآمد داو داز املاک متواتر بود مزاج عالم سفلی نضجے یافت

ا۔ الفوزالاکبرلابن مسکویہ المتوفی سن ۴۲۱ھ ص ۸۷ تا ۹۱

و نوبت انفعال پال فرچه رسید که درمیان آب و هوا بود ظهور عالم بنات بود...... تاور عالم جماد اول چیزیکه...... ترقی همی کر دو

شریف ترهمی شدبمر جان رسید یعنی بسد که آخریں عالم جماد آنست تـا پیـوسته بود ' بادلیں چیزے ازتبات دادل عالم خاربود' وآخر خرما که تشبیـه کـروه انـد بـعـالـم حیـوان ...... وآں از دشـمن بگریزد که تاک از عشقیه بگریزد'

و عشقیه گیا هیست که چوں برتاک هیچ چیز شریف تراز نخل و تـاک نبود بجهت آنکه بعال فوق نسبت کردند و قدم از دائره عالم خود بیرون تهادند بجانب اشرف ترقی کردند'

امـاچـوں ایں عـالـم کـمـال یافت و اثر آیا از عالم علوی درامهات سفلی تاثیر کرده مزاج لطیف تر گرفت و نوبت بفرچه هوا و آتش افتاد ' فـرزنـد لـطیف تـر آمـد ظهـور عالم حیوان بودوآں قوتها که بنات داشت بـاخـود آور دود و قـوت آنـر افـزودیـکے کـه ...... قوت مدر کـه ......کـه حیـوانی چیز هابددوریا بد دوم قوت جینیدن باراده خود......" هر حیوانے ایں قوت مدرکه و محرکه را داردواں وه که ایشاں منشعب شوند حیوان کـامـل خـوانـند و هرچه کم بود ناقص چنانکه مارگوش ندارد مور چشم نـدارد' ...... دامـا هیـچ نـاقص تراز خراطین نبود آں کریمست که در گل جوی پیدا می شود'

اول حیـوان اوسـت و آخـر نسـنـاس و آں حیوانیست در بیـابـان تـرکستـان مـنتصب القامته الفی القدو عریض داد بعد از انسان از حیوان شریف تراست......

امـاں چـوں کـردر طـواں و هـور ' درزمـاں لـطف مزاج زیاده شود

نوبت بفرجه رسید که میان عناصر وا فلاکست انسان درو جود آمد و هر چه در عالم جمادونبات و حیوان بود باخویشتن بیادرد و قبولات معقولات بر آں زیادت کردو معقل برهمه بادشاه باشد'

''ستاروں کی تاثیرات نے جب عالم عنصری میں اثر کیا......

تو مٹی اور پانی سے آگ اور ہوا کی مدد سے جمادات پیدا ہوئے...... جب ان پر ایک مدت گزر گئی اور فلک کے دورے پیہم جاری تھے اور عالم عنصری میں کسی قدر استعداد پیدا ہوئی اور اثر کی نوبت میں فضا تک پہنچی جو درمیان پانی اور ہوا کے ہے تو عالم نباتات کا ظہور ہوا...... یہاں تک کہ عالم جماد میں سب سے پہلے جس چیز نے ترقی کی اور سب سے اعلیٰ مرتبے پر پہنچی وہ مرجان ہوا' یعنی عالم جماد کی آخری نوع بنا جو عالم بنات کی اول نوع سے ملا ہوا تھا اور نباتات کا ابتدائی درجہ کانٹا ہے اور انتہائی کھجورہ جس کو لوگوں نے عالم حیوان سے تشبیہ دی ہے...... کھجور اپنے دشمن سے بھاگتا ہے جس طرح عشق پیچاں سے انگور کا درخت بھاگتا ہے۔

عشق پیچاں ایک قسم کی گھاس ہے جو انگور کے درخت پر لپٹنے سے درخت کو خشک کر دیتا ہے تو عالم نبات میں کھجور اور انگور سے زیادہ کوئی ترقی یافتہ چیز نہیں ہے اس لیے کہ یہ دونوں عالم حیوان سے مشابہ ہیں اور اور نبات کے دائرہ میں ان کا قدم آگے ہے اور انہوں نے درجہ اعلیٰ کی طرف ترقی کی ہے لیکن جب عالم عنصری کی استعداد کامل ہوگئی تو گردش فلکی اور کواکب نے عالم عنصری پر اثر کیا تو عناصر

کا مزاج زیادہ لطیف ہو گیا اور اس فضا تک نوبت پہنچی جو ہوا اور آتش کے درمیان ہے تو عالم حیوان پیدا ہوا اور نباتات میں جو کچھ قوتیں تھیں ان کو بھی اپنے ساتھ لایا اور دو قوتوں کا اور بھی اضافہ کیا ایک قوت مدرکہ جس کے ذریعہ سے انسان علم حاصل کرتا ہے دوسری قوت محرکہ جس کی وجہ سے حرکت ارادی کرتا ہے جس حیوان میں کہ قوت مدرکہ اور قوت محرکہ اور وہ دس حاسے پائے جاتے ہیں جو اسی قوت مدرکہ کی شاخیں ہیں، حواس ظاہرہ خمسہ جواس باطنہ خمسہ) تو وہ حیوان حیوان کامل ہوتا ہے اور جس قدر حاسے کم ہوں گے اتنا ہی کم درجہ کا وہ ناقص حیوان ہون گا جیسے سانپ کے کان نہیں ہوتے، چیونٹیوں کی آنکھیں نہیں ہوتیں لیکن کیچوے سے زیادہ کوئی ناقص حیوان نہیں ہوتا کیچوا ایک قسم کا کیڑا ہے جو دریا کی مٹی میں پیدا ہوتا ہے۔

حیوانیت کا ابتدائی نمونہ کیچوا ہے۔ اور انتہائی بن مانس بن مانس ترکستان کے صحرا مُس ایک قسم کا جانور ہوتا ہے جس کا قد سیدھا ناخن چوڑا ہوتا ہے انسان سے اس کو بہت الفت ہوتی ہے بن مانس انسان کے بعد تمام حیوانات سے ترقی یافتہ ہے۔

جب اس عالم پر ایک مدید زمانہ گزر گیا اور عناصر کے مزاج بہت زیادہ لطیف ہو گئے تو اس فضا کو نوبت پہنچی کہ جو عناصر اور افلاک کے درمیان ہے تو انسان کا وجود ہوا جو جمادات نباتات، حیوانات کے تمام قویٰ کا جامع ہوا اور معقولات کے سمجھنے کی قوت مزید برآں

پیدا کی اور عقل کے ذریعہ سے اس نے سب پر بادشاہت کی"۔

(الندوہ ج ۴ نمبر ۵' جمادی الاول سنہ ۱۳۱۵ھ مطابق جون سنہ ۱۹۰۷ء)

☆☆☆

ڈاکٹر برٹن اور تاریخ فلسفہ اسلام

ڈاکٹر برٹن جرمنی کا مشہور فاضل ہے وہ کثرت سے مختلف زبانیں جانتا ہے' اس نے تین یونیورسٹیوں سے فلسفہ کی ڈگری حاصل کی ہے اور اب بن کی یونیورسٹی میں مشرقی زبانوں اور اسلامی فلسفہ کی تعلیم کا پروفیسر ہے چار برس سے اس نے اپنی زندگی صرف عربی فلسفہ کی تحقیقات پر وقت کر دی ہے۔ یورپ میں سینکڑوں فضلاء میں جو اسلامی علوم کی تحقیقات میں مصروف ہیں' لیکن ڈاکٹر برٹن کا کمال اس قدر مسلم ہو گیا ہے کہ اس خاص مضمون کے متعلق وہ مرجع عام بن گیا ہے۔ تمام اطراف یورپ سے اس کے پاس اسلامی فلسفہ کے متعلق استفسارات آتے ہیں اور وہ تسلی بخش جواب دیتا ہے۔

فلسفہ اسلام کے متعلق اس کی دو تصنیفیں جرمن زبان میں شائع ہو چکی ہیں ایک کا مابعد الطبیعیہ ہے یہ کتاب اصل میں شیخ بوعلی سینا کی کتاب مابعد الطبیعہ کا ترجمہ ہے لیکن ترجمہ کے ساتھ اس نے ایک مقدمہ لکھا ہے جس میں بتایا ہے کہ بوعلی سینا نے یونان اور بالخصوص ارسطو کے فلسفہ پر کیا اضافہ کیا؟

مسلمانوں میں بوعلی سینا کی تصنیفات اور فلسفہ کو جو رواج ہوا اور جس عظمت سے اس کا نام لیا جاتا ہے کسی اور فلسفی کا نام نہیں لیا گیا' لیکن اگر یہ جاننا چاہیں کہ اس نے یونان کے فلسفہ پر کیا اضافہ کیا تو اس کا کوئی سامان نہیں' یہاں تک کہ عام رائے یہ قائم ہو گئی کہ بوعلی سینا صرف ارسطو کا شارع تھا' ایک یورپین مورخ نے اسی بنا پر لکھ دیا کہ مسلمان کسی فلسفہ کے بانی نہیں وہ ارسطو کی گاڑی کھینچنے والے قلی ہیں۔

ڈاکٹر برٹن چونکہ یونانی اور عربی فلسفہ کا ماہر ہے' اس لیے اس کو اس بحث کے فیصلہ کرنے کا پورا حق تھا' اس نے تفصیل کے ساتھ کتاب کے دیباچہ میں بتایا کہ بوعلی سینا نے ارسطو پر کس قدر اضافہ کیا اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی ثابت کیا کہ عہد وسطیٰ میں تمام یورپ میں جس قدر فلسفی تھے بوعلی سینا ان سب سے فلسفہ میں ممتاز تھا

ڈاکٹر موصوف کی دوسری کتاب فلسفہ اسلام کی تاریخ پر ہے۔ اس نے اس کتاب کا نام درجات الفلسفہ فی الاسلام رکھا ہے۔ اور فلسفہ اسلام کے چار دور قائم کیے ہیں۔

۱۔ متکلمین

۲۔ فلاسفہ

۳۔ طبیعیین

۴۔ صوفیہ

دور اول سنہ ۸۰۰ء سے سنہ ۹۰۰ء تک یہ ہارون اور مامون کا دور ہے۔ اس دور میں ارسطو' فلاطون سکندر فردوسی ثامسطیوس کی کتابوں کا ترجمہ ہوا۔

اس دور میں فلاسفہ اسلام' زیادہ تر یونان کا فلسفہ تھا جو اس بات کو مانتے تھے کہ خدا کا کوئی ارادہ و اختیار نہیں ہے بلکہ اس کے تمام افعال اس طرح صادر ہوتے ہیں جس طرح آفتاب سے روشنی۔

دور دوم ۹۰۰ء سے ۱۰۵۰ء تک اس دور میں متکلمین نے فلسفہ یونان پر نکتہ چینی شروع کی اور اس مذہب کو باطل کیا کہ خدا سے مجبوراً افعال صادر ہوتے ہیں۔

دور سوم ۱۰۵۰ء سے ۱۸۰۰ء تک اس دور میں ارموی' ابہری' کاتبی' تفتازانی عضالدین' ایجی دوانی پیدا ہوئے۔

دور چہارم موجودہ دور جو دراصل یورپ کے فلسفہ کا دور ہے جس کی تقلید مصر وغیرہ

میں جاری ہے۔

دور سوم کی نسبت اب تک لوگوں کا خیال تھا کہ اس عہد کی تصنیفات مستقل تصنیفات نہیں بلکہ قدیم کتابوں کی شرحیں حاشیے ہیں لیکن ڈاکٹر برٹن کا دعویٰ ہے کہ فلسفہ کی تاریخ میں یہی سب سے مہتم بالشان دور ہے ڈاکٹر صاحب نے نہایت توضیح کے ساتھ ان فلسفیانہ مباحث کا ذکر کیا ہے جس میں اس دور کے علماء نے یونانیوں کی غلطیاں نکالیں۔ اور بہت سے جدید مسئلے ایجاد کیے۔

ڈاکٹر صاحب کی یہ کتاب جرمن زبان میں ہے۔ محمد بدر جو بن کی یونیورسٹی میں تعلیم پا رہے ہیں ڈاکٹر موصوف کے شاگرد ہیں' انہوں نے ڈاکٹر صاحب کی تصنیفات کے متعلق ایک آرٹیکل المویدمورخہ ۲۳ ربیع الثانی سنہ ۱۳۲۷ ہجری میں لکھا ہے "ہمارا یہ مضمون اسی آرٹیکل سے ماخوذ ہے لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ بدر صاحب نے اصل جو بات تھی وہی چھوڑ دی' ڈاکتر صاحب موصوف نے جہاں دور سوم کی تحقیقات اور ایجادات پر بحث کی ہے اس کی نسبت وہ لکھت ہیں:

وقد بحث الاکتود فی هذا الموضوع بحثا علمیاً فلسفیالا یسع مقالی فی هذا البحث فیه و لا یانس به الفریق الاعظم من القراء

"ڈاکٹر صاحب نے اس موضوع پر فلسفیانہ علمی بحث کی ہے
لیکن ہمارے اس آرٹیکل میں اس کی گنجائش نہیں اور ہمارے ناظرین
میں سے اکثروں کو اس سے کچھ دلچسپی نہ ہوگی"۔

مصر میں لوگوں کو اس مضمون سے دلچسپی نہ ہو تو وہ لیکن ہندوستان میں خصوصاً ندوہ کے ہم مذاق لوگوں کی نسبت تو ہم دعویٰ کر سکتے ہٰں کہ وہ صرف اسی بحث کو دلچسپی کی نظر سے دیکھنا چاہتے ہیں۔

باقی باتیں تو اور بھی بارہا سنی اور دیکھی ہیں۔

جس میں نامہ بندھا تھا دلبر کا
وہی پر گر پڑا کبوتر کا

(الندوہ نمبر ۵ جلد ٦

جمادی الاول سنہ ۱۳۲۷ھ مطابق ماہ جون ۱۹۰۹ء)

☆☆☆

فلسفہ اور فارسی شاعری سحابی نجفی

دو برس سے مسلمانوں کے شاعرانہ مذاق کا جو انداز ہے اور اس کی وجہ سے آج جس قسم کے اشعار زبانوں پر چڑھے ہوئے ہیں یا دل و دماغ میں جاگزیں ہیں اس نے یہ عام خیال پیدا کر دیا ہے کہ فارسی شاعری کے خزانہ یں زلف و خال و خط' جھوٹی خوشامد' مداحی' مبالغہ اور فرض خیال بندی کے سوا اور کچھ نہیں فردوسی کا رزمیہ مولانا روم کا تصوف سعدی کی پند و موعظت استثنائی چیزیں ہیں' جس طرح کنکر پتھر کے ڈھیروں میں کہیں کہیں ایک آدھ چمکتے ہوئے جوہر بھی نظر آ جاتے ہیں۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فارسی شاعری ترقی کی اس حد تک پہنچ چکی ہے جس کی نظیر سے ایشیا کی تمام زبانیں خالی ہیں' عرب نے بے شبہ شاعری کو معراج کمال تک پہنچایا ہے لیکن شاعری کی ایک اعلیٰ صنف یعنی فلسفہ کا مطلق پتہ نہیں' بخلاف اس کے فارسی میں اس کثرت سے فلسفیانہ خیالات ادا کیے گئے ہیں کہ اگر ان کو ترتیب سے یکجا کیا جائے تو فلسفہ کی ایک مستقل کتاب بن جائے فلسفیانہ شاعری کے مشہور ارکان خیام اور ناصر خسرو ہیں لیکن یہ عجیب بات ہے کہ جو تاجدار اس اقلیم کا شاہنشاہ لے شہرت عام کے ممبر پر اس کے نام کا خطبہ نہیں پڑھا جاتا اگرچہ اہل فن اس کے مام سے اچھی طرح واقف ہیں تمام تذکروں میں اس کا ذکر مرزا صاحب نے اس کو رباعی گویوں کا خاتم تسلیم کیا ہے۔

رباعی گرز موز و نان ' مسلم شد سحابی را'

لیکن با ایں ہمہ وہ خود اور اس کا کلام شہرت کی حد تک نہ پہنچ سکا اس کے حالات بھی

بہت کم معلوم ہیں تاریخ ولادت کسی نے نہیں لکھی زمانے کی تعیین کے لیے تذکرہ نویسوں نے اسی قدر کافی خیال کیا کہ اکبر اور عباس صفوی کا ہم عصر تھا مولوی غلام علی آزاد نے سرو آزاد میں لکھا ہے کہ ۱۰۱۰ھ میں وفات پائی زندگی کا کارنامہ یہ ہے کہ چالیس برس تک نجف میں گوشہ نشیں رہا اور کبھی روضہ مبارت کے احاطے سے باہر قدم نہیں رکھا۔ مولوی غلام علی آزاد نے صبح صادق کے حوالے سے نقل کیا ہے' کہ ایک دفعہ کہیں جا رہے تھے راہ میں ایک نہر تھی چاہا کہ سطح آب سے گزر جائیں پاؤں تہ میں جانے لگا بولے کہ یہ دنیاوی تعلق کا اثر ہے مجھ کو تو کسی چیز سے علاقہ نہیں البتہ دیوان سے دلبستگی ہے۔ یہ کہہ کر دیوان کو پانی میں ڈال دیا ست رہزار رباعیاں تھیں ان میں سے بیس ہزار کے قریبب لوگوں نے بیاضوں میں لکھ لیں تھیں وہ رہ گئیں باقی مفقود ہیں تقی اوحدی نے لھا ہے کہ جرجان اصلی وطنہے لیکن ولادت شوستر میں ہوئی' والہ داغستانی کی یہ تحقیق ہے کہ استر آباد میں پیدا ہا وار نجف میں زندگی بسر کی۔

تجرد اور گوشہ نشینی کا یہ درجہ تھا کہ نام بھی گوشہ نشین رہا عالم تجرد کے تاجدار اور بھی گزرے ہیں لیکن وہ جس قدر گمنام بننا چاہتے تھے اسی قدر اور زیادہ مشہور ہوتے تھے جس قدر چھپتے تھے اسی قدر زیادہ چمکتے تھے اسی بنا پر شاعر نے کہا ہے:

در کیش ما تجرد عنقا تمام نیست
در فکر نام ماندا گراز نشان گزشت

یہ فخر سحابی ہی کی قسمت میں تھا کہ اس نے نہ صرف اپنے آپ کو بلکہ اپنے نام کو بھی لوگوں سے روشناس ہونے نہ دیا۔

سحابی کی شاعری کی صرف ایک صنف یعنی رباعی اختیار کی رباعیوں کی تعداد میں اختلاف ہے بعضوں نے ستر ہزار بیان کی ہے۔ والہ داغستانی اور ہدایت قلی کو صرف چھ ہزار

رباعیاں دیکھی ہیں عالمگیری امراء میں ایک شخص محمد سمیع نام تھا اس کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ اشعار میری نظر سے گزرا۔اس کے پہلے حصہ کی سرخی منتخب رباعیات سحابی ہے اس میں چھ ہزار سے زیادہ رباعیاں ہیں جب انتکاب اس قدر ہے تو پورا کلام اس سے کچھ زیادہ ہی ہوگا اس مجموعہ کی نقل میرے کتب خانہ میں موجود ہے۔

رباعیوں کے علاوہ غزلیں بھی ہیں والہ داغستانی نے ان کے اشعار بھی نقل کیے ہیں ۔لیکن وہ ایسے موتی نہیں کہ سحابی کے تاج کمال پر ٹانکے جائیں البتہ مثنوی کا ایک شعر ہے جو اس قابل ہے کہ اس پر سے ہزار مثنویاں نثار کردی جائیں

عشق حقیقے ست مجازی مگیر

ایں دم شیر ست بہ بازی مگیر

رباعیوں کی ہر قسم کے صوفیانہ فلسفیانہ اور اخلاقی مضامین ہیں ہم چند رباعیاں نقل کرتے ہیں اور ان کے مضامین کی تشریح کرتے ہیں۔

(۱) عوام بلکہ خواص تک کا اعتقاد ہے کہ سلسلہ کائنات کے اکثر واقعات برگزیدگان خاص کی مرضی اور خواہش کے مطابق ظہور میں آتے ہیں، شاعر کا خیال ہے کہ یہ نہیں بلکہ نظام عالم جس طرح چل رہا ہے اس کو کسی خواہش اور استدعا سے کوئی علاقہ نہیں جو کچھ ہوتا ہے ہوا جاتا ہے اس میں کسی کو فائدہ یا نقصان پہنچ جائے تو اتفاقی بات ہے نظام عالم کا وہ مخاطب نہیں اس کی یہ مثال ہے کہ دریا اپنے ور میں موجیں مارتا ہے، اس میں کہین کوئی تنکا آیا اور بہاؤ مں کہیں سے کہیں پہنچ گیا اب اگر تنکا یہ خیال کرے کہ دریا کا یہ زور وشور میری دشمنی کی وجہ سے تھا تو اس سے بڑھ کر کیا حماقت ہوسکتی ہے یہی حال انسان کا ہے زمانے کے حوادث خود بخود پیش آتے رہتے ہیں کسی انسان کو فائدہ یا نقصان پہنچانا ان کو پیش نظر نہیں ہوتا۔اس خیال کو سحابی نے اس طرح ادا کیا ہے۔

عالم نجروش لا الہ الا ہوست
غافل بہ گمان کہ دشمن ست او یا دوست
دریا بہ وجود خویش موج دارد
خس پندار کہ ایں کشاکش با اوست

عام لوگ کسی وقت تسبیح وغیرہ کے ذریعہ سے خدا کا ذکر وغیرہ کرتے ہیں لیکن خدا کا نام لینا حقیقی تسبیح نہیں ہے انسان اگر معرفت الٰہ حاصل کرے تو جو کچھ وہ زبان سے بولے گا سب خدا کی تسبیح ہے۔

تسبیح چہ سود مرد بے عرفاں را
جز آنکہ شناسد مگر آں سلطان را
ہر چیز کہ گوید آدمی تسبیح است
گر بشناسد بہ واجب سبحان را

(۳) انسان میں خدا نے بری صفتیں مثلاً غصہ، کینہ، حسد وغیرہ پیدا کی ہیں دراصل بری نہیں بلکہ یہ چیزیں خدا نے اس لیے پیدا کی گئی ہیں کہ حفاظت اور خود اختیاری کے کام میں آئیں انسان میں اگر غصہ اور غضب کا مادہ نہ ہوتو تو وہ دشمن کے حملے سے اپنے آپ کو نہ بچاتا اور ہلاک ہو جاتا، یا مثلاً اس کا کوئی عزیز یا دوست مارا جاتا تو وہ انتقام کا خواستگار نہ وہتا، اور برائیوں کی بھی یہی کیفیت ہے کہ وہ درحقیقت کسی ضرر کے روکنے کے لیے پیدا کی گئی ہیں۔

ہر نفس بدے نیک شود عرفاں را
گر بشناسی حکیم صاحب شاں را
سگ اہل محلّہ رابود دور بانے

ہر چند کہ دزد خوش ندارد آں را

(۴) تعداد الہ یعنی کئی خدا ماننا باطل ہے

ہر چند کہ عالمی ست شیدا اورا
جنگ ست بغیر بینی ما اورا
یک خواجہ ہزار بندہ امی شاید
یک بندہ نکو نیست دو مولا اورا

یعنی ایک آقا کے ہزار غلام ہو سکتے ہیں لیکن ایک غلام کے کئی آقا ٹھیک نہیں۔

(۵) چونکہ حضرت صوفیہ وحدت وجود کے قائل ہیں اس لیے وہ جبر وقدر کے مسئلہ میں جبر کا پہلو لیتے ہیں یعنی جو کچھ کرتا ہے خدا ہی کرتا ہے انسا کو مطلق کسی قسم کا اختیار حاصل نہیں حکماء کہتے ہیں کہ ارادہ اور خواشہ ہمارے اختیار میں ہے اس لیے نفس کو امارہ کہتے ہیں کہ وہ برائی کا حکم دیتی ہے سحابیکہتا ہے کہ ہاں نفس ہم کو برائی کا حکم دیا' لیکن نفس کو اس کا حکم دینے کا حکم کس نے دیا۔

ہر قرعہ کیہ زد حکیم دربارہ ما
کردیم ونہ بود غیران چارہ ما
بے حکمش نیست ہر چہ سرزدار نا
ماموره اوست نفس امارہ ما

(۶) صوفیہ نے وحدت وجود کی تعبیریں مختلف طور سے کی ہیں جن میں سے ایک حباب اور دریا کی تشبیہ ہے۔

آج کل یورپ کے عام فلاسفر کہتے ہیں کہ دنیا میں دو چیزیں ہیں مادہ اور قوت' اور

مادہ کبھی قوت سے خالی نہیں ہوسکتا۔ اس کے ساتھ یہ بھی نظر آتا ہے کہ عالم کے تمام نظام میں خاص تناسب اور انتظام پایا جاتا ہے۔ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ایک اور چیز ہے یعنی عقل جس کو انگریزی میں وزڈم کہتے ہیں تا مام عالم ایک مادہ ے اس مادہ میں ایک عام قوت ہے اس عام قوت میں ایک عقل کل ہے اور یہی خدا ہے سحابی نے بھی وحدت وجود کی تعبیر اسی کے قریب قریب کی ہے۔

اے از تو حقیقت تو بس نا پیدا
باآں کہ توئی زہرچہ پیدا پیدا
توحید طلب ' عین ہمہ اشیاشو
ہمچویک جان درہمہ اعضا پیدا

(۷) قرآن مجید میں خدا نے کہا ہے کہ قرآن ہدایت بھی کرتا ہے اور گمراہ بھی

یضل به کثیرا و یهدی به کثیرا

سحابی نے اس کو اس طرح ثابت کیا ہے۔

قرآن ہادی ست گرچہ ہر ملت را
اوسط خواہد زکثرت و قلت را
ہر جند عسل ہست شفا اللناس
امانہ ہمہ مرض نہ ہر علت را

(۸) تغیرات سے عالم سے خدا کی ذات میں کوئی تغیر نہیں پیدا ہوتا

ہر چند کہ ہست آمد و شد مارا
برحال خود است ذات' آں یکتارا
از خلق ملا لیے نہ دارد خالق

از موج تعب نمی شود دریا را

(۹) انسان لوگوں کی نسبت بھلائی یا برائی کی رائے قائم کرتا ہے اور اس بنا پر لوگوں کو بھلا برا کہتا ہے لیکن انسان کسی کے اخلاق وصفات کو اسی وقت اچھی طرح جان سکتا ہے جب خود وہی ہو جائے۔

جز عین تو نیست کہ خوانی اورا
دراز نظر قبول دانی اورا
تا کے گوئی کہ ایں بد دآں نیک ست
ہر کس کو تو نیستی چہ دانی اورا

(۱۰) عالم میں جو کچھ نظر آتا ہے ی حقیقی نہیں حقیقی وہ چیز ہے جو نظر نہیں آتی، مثلاً ہم کسی کو دیکھتے ہیں تو جو چیز نظر آتی ہے وہ صرف رنگ اور اس کا ظاہری طول وعرض ہے۔ لیکن یہ چیزیں دراصل جسم کی حقیقت نہیں ہیں۔ وہ صرف رنگ اور اس کا ظاہری طول وعرض ہے لیکن یہ چیزیں دراصل جسم کی حقیقت نہیں ہیں یا مثلاً ہوا کا بگولا جب اٹھتا ہے تو ہم صرف گرد اور خاک کو دیکھتے ہیں جو چکر کھا رہی ہے لیکن اس کے اندر جو اصلی چیز ہے یعنی ہوا اور ہم کو نظر نہیں آتی، جس چیز کو ہم آسمان سمجھتے ہیں وہ بعد نظر ہے آسمان نہیں اسی بنا پر حضرات صوفیہ نے دو نام رکھے ہیں نمود یعنی جو چیز نظر آتی ہے اور اصلی جنہیں ہے بود یعنی جو حقیقی ہے اور نظر نہیں آتی۔

تو آئینہ وجود مائی عدائے عدم ما
یعنی مارا مگر تواں دید بہ ما
ہر چیز کہ پیداست نمود است نہ بود
بعد است کبودے کہ بینی نہ سما

(۱۱) اچھے سے اچھے کام میں بھی اگر خود غرضی شامل ہو تو اس کی قدر نہیں ہو سکتی ہر شخص چاہتا ہے کہ لوگ اس کے حق میں دعائے خیر کریں لیکن فقیر اور سائل لوگوں کو جو دعائیں دیتے ہیں اس کی قدر نہیں کی جاتی ہے۔

تاثیر تحیت و تحیت خواں را
از بے غرضی شناس پاکی جاں را
چیزے نہ بود بہ از دعا انساں را
اما ز لب گدانہ خواہند آں را

(۱۲) دنیا کی قدر و عزت اس وجہ سے ہے کہ لوگوں کا مذاق اور حوصلہ بلند نہیں ہے اس لیے کم رتبہ چیزوں کو بڑی چیز سمجھتے ہیں اور اس کی قدر کرتے ہیں۔

صاحب نظر عشق کہ عالی گرست
آرام گہش زہرد و عالم بدر ست
عز دنیاز اہل دنیا ست ہمہ
قدر کہ وجوز کثرت گاو د خرست

یعنی دنیا کی عزت دنیا داروں کی وجہ سے ہے اگر مویشی اور گائے بیل نہ ہوتے تو چارے اور گھاس کی کیا قدر ہوتی۔

(۱۳) خدا کے پہچاننے میں عقل بالکل بیکار ہے۔

جز و جہ اللہ دلیل وجہ اللہ نیست
ایں دیدہ دری بہ نور مہر و مہ نیست
در رطہ عشق عقل جز ابلہ نیست

غواصاں را شمع، دلیل رہ نیست

یعنی غواص جو دریا میں غوطہ لگاتے ہیں وہ مشعل لے کر نہیں چلتے اسی طرح عقل معرفت الٰہی کی راہ میں بے کار ہے۔

(۱۴) انبیاء کی ضرورت کیوں ہے

حق کر ہمہ چیز جل رب خواں شدہ است
از غائت پیدائی پنہاں شدہ است
اودر سخن و زبان او تشنا سند
حاجت بہ نبوت از پی آں شدہ است

(۱۵) دعا کی عدم ضرورت

دائم دل و جاں از ددر افرد ختن ست
گر ساختن ست از گر سوختن ست
از حق کرم و لط تمنا کردن
مہرومہ رار و شنی آموختن ست

(۱۶) نیکی اس غرض سے کرنا کہ بہشت ہاتھ آئے گی' یا برائی سے اس لیے بچنا کہ دوزخ سے نجات ملے گی۔ کم رتبہ لوگوں کا کام ہے صاحب معرفت' خون وطمع کی بنا پر کوئی کام نہیں کرتا بلکہ اسس لیے کرتا ہے کہ یہی کرنا چاہیے۔ اس لیے ایک بڑے اہل اللہ فرمایا کرتے تھے کہ کاش دوزخ اور جنت مٹا دی جاتی کہ جو شخص کی عبادت کرتا محض خلوص سے کرتا خوف اور طمع کا لگاؤ نہ ہوتا۔

ایں خلق کہ عقل را بہ خود نا خلف است
بے خوف ورجائے نار و جنت تلف ست

چوں خر کہ براہ راست آرند اورا

خوف چوب ست با امید علف ست

یعنی اگر دوزخ اور جنت کا ڈر اور طمع نہ ہوتی تو عوام بداخلاق ہو کر تباہ ہو جاتے جس طرح گدھا سیدھے راستے پر جب ہی چلتا ہے جب ڈنڈے کھانے کا ڈر یا چارہ یا گھاس کی امید ہو۔

(الندوہ نمبر ۸ جلد ۴) شعبان شنہ ۱۳۲۵ھ مطابق ستمبر سنہ ۱۹۰۷ء

☆☆☆

حقائق اشیاء اور معشوق حقیقی

تصوف کا راستہ عام شارہ راہ سے اس قدر الگ ہے کہ نیا شخص اس عالم میں آتا ہے تو ہر طرف سے اس کے کان میں صدائیں آتی ہیں کہ اس نے آج تک جو کچھ دیکھا تھا سنا تھا سمجھا تھا، سب غلط ہے لیکن ایک مدت کا تجرہ علم اور یقین دفعتہً بدل نہیں سکتا، اس لیے انسان کو خواہ مخواہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ خود یہ عالم وہمیات کا عالم ہے، جہاں بداہت مشاہدہ تجربہ کی کچھ قدر نہیں، حضرات صوفیہ بھی اس بات کو جانتے ہیں کہ جو کچھ وہ سمجھانا چاہتے ہیں آسانی سے سمجھ میں آنے کی بات نہیں اس لیے تلقین وہدایت سے پہلے ان کو عام طرح پر اس مسئلہ کی طرف لوگوں کو متوجہ کرنا پڑتا ہے کہ حقائق اشیاء کیا ہیں؟ وہ پہلے یہ تلقین کرتے ہیں کہ ہر چیز کی حقیقت کا پتہ لگاؤ کہ وہ اصل میں کیا ہے۔ پھر نہایت کثرت سے مثالوں کے ذریعہ سے سمجھاتے ہیں کہ جس چیز کو تم ایک چیز کی حقیقت سمجھتے ہو یہ اس کی حقیقت نہیں خواجہ فرید الدین عطار فرماتے ہیں:

اگر اشیاء چنیں بودے کہ پیداست
سوال مصطفے کہ آمدی راست
نہ باحق مہتر دیں گفت آلہی
بمن بنمائے اشیارا کماہی
خداوند کہ ایں اشیاء چگونہ است
کہ درچشم تو اکنوں باژ گونہ است

یعنی اگر تمام چیزیں ایسی ہی ہیں جیسی درحقیقت ظاہر میں نظر آتی ہیں تو رسول اللہ صلعم یہ کیوں فرماتے کہ اے خدا مجھ کو اشیاء کو اس طرح دکھا جس طرح وہ واقع میں ہیں سحابی کہتا ہے۔

ہر چیز کہ پیدا ست نمود ست نہ بود
بعد ست کبودیے کہ بینی نہ سما

جو کچھ دکھائی دیتا ہے یہ نمود ہے حقیقت نہیں۔ یہ نیلا نیلا جو نظر آتا ہے آسمان نہیں بلکہ بعد نظر ہے۔

مولانا روم نے اس مسئلہ کو سمجھانے کے لیے پہلے محسوسات کو لیا ہے اور کثرت سے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ جو چیز علانیہ محسوس نظر آتی ہے وہ دراصل نہیں بلکہ اس میں جو چیز اصلی ہے وہ محسوس نہیں۔

نیست را نمود ہست آں محتشم
ہست را نمود بر شکل عدم
بحرا پوشید و کف کرد آشکار
بارا پوشیدہ و نمبوت غبار
چوں منارہ خاک پیچاں در ہوا
خاک از خود چوں برآبد برعلا
خاک را بینی بہ بالا اے علیل
بادرانہ جز بہ تعریف و لیل
کف ہمی بینی و دریا از دلیل
فکر پنہاں آشکارا قال و قیل

نفی را ثبات می پند اشتبم
دیدہ معدوم بینے دا شتیم
ایں عدم راچوں نشاند اندر نظر
چوں نہاں کرد آں حقیقت از بصر
ایں جہان نیست بس ہستان شدہ
داں جہان ہست بس پنہاں شد

یعنی مثلاً بگولا جب اٹھتا ہے تو ہ کو جو چیز نظر آتی ہے وہ خاک ہے لیکن اصل میں جو چیز ہے اور جس چیز نے خاک کو حرکت دی ہے وہ ہوا ہے خاک علانیہ نظر آتی ہے لیکن ہوا کو دلیل اور قیاس سے ثابت کرنا پڑتا ہے۔ہم جب بات چیت اور بحث مباحثہ کرتے ہیں تو گفتگو اور بات چیت ہر شخص ہدایت محسوس کرتا ہے' لیکن بات کا جو اصلی سبب ہے یعنی فکر اور تعقل وہ مخفی ہے غرض جو چیزیں علانیہ نظر آتی ہیں وہ اصلی چیزیں نہیں ہیں اور جو اصلی چیزیں ہیں وہ محسوس اور بدیہی نہیں۔

جو چیز جس قدر حقیقی اور واقعی ہے اسی قدر غیر محسوس اور مشاہد ہے آج کل کے مذاق کے موافق اس کو یوں سمجھو کہ سب سے یقینی اور قطعی چیز مادہ ہے لیکن زیادہ غور کرو تو معلوم ہو تا ہے کہ مادہ میں سے جو چیز محسوس ور مشاہد ہے وہ صرف رنگ اور مقدار ہے باقی کوئی چیز حواس سے محسوس نہیں ہوسکتی ہم قیاس کرتے ہیں کہ چونکہ رنگ اور طول وعرض خود نہیں قائم ہو سکتے اس لیے کوئی اور چیز ہے جس مُس رنگ اور طول وعرض قائم ہے لیکن جو لوگ یہ کہتے ہیں ہ جو ہر خود کوئی چیز نہیں' بلکہ چند عرضوں کا مجموعہ ہے۔وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ مادہ کوئی چیز نہیں چند اعراض جمع ہو گئے ہیں جن کو ہم مادہ کہتے ہیں غرض کسی چیز کے موجود ہونے کا مدار صرف محسوس اور مشاہد ہونے پر نہیں۔

اجمالی طور پر جب یہ ذہن نشین ہو جاتا ہے کہ حقائق اشیاء میں ہم غلطی کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں تو حضرات صوفیہ خاص خاص چیزوں کی نسبت جن سے تصوف کو تعلق ہے تلقین کرتے ہیں کہ ان کی وہ حقیقت نہیں جو عام لوگ سمجھتے ہیں مثلاً تمام عالم اس پر متفق ہے کہ زندگی کا اصلی مقصد حصول لذت ہے حضرات صوفیہ بھی اسی کے قائل ہیں لیکن وہ کہتے ہیں کہ پہلے اس کا فیصلہ کرنا چاہیے کہ اصلی لذت کیا ہے؟ شروع سے لو، بچہ کھیل کود، آلات لہو ولعب، رنگین اور ملمع چیزوں کو پسند کرتا ہے بڑا ہو کر سمجھتا ہے کہ طفلانہ مذاق تھا اب خوش لباسی، عیش پرستی، سیر وتفریح پر جان دیتا ہے جب معلومات اور خیالات میں اور ترقی ہوتی ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ جوانی کی ترنگیں تھیں۔ اب ان کا وقت نہیں اور اب وہ زیادہ اونچے کاموں میں مصروف ہوتا ہے علم اور قابلیت پیدا کرتا ہے ناموری اور عزت کا جویاں ہوتا ہے دولت وجاہ عزت وشہرت عہدہ ومنصب حاصل کرتا ہے مقتدائے عام بن جاتا ہے اور یہ گو کہ کمال زندگی کا اخیر درجہ ہے لیکن حقیقت شناسی اس سے بھی آگے بڑھتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بے حقیقت خبریں تھی اسی طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا جاتا ہے بالآخر ایک حد قرار پا جاتی ہے اور ارباب ظاہر کے نزدیک وہی حاصل زندگی ہوتا ہے۔

حضرات صوفیہ فرماتے ہیں کہ جس طرح بچپن سے لے کر آج تک ت نے غلطیاں کیں اب بھی غلطیوں کا سلسلہ بند نیں ہوا، جس طرح ترقی کے مدارج نے پچھلی باتیں بے حقیقت ثابت کیں اب بھی مدارج ترقی باقی ہیں۔ اور ان کی کوئی انتہا نہیں، ایک درجہ طے ہو گا دوسرا پیش آئے گا دوسرا طے ہو گا تیسرا پیش آئے گا وہکذا لیکن یہ درمیانی منزلیں بھی ذوق اور وجدان سے خالی نہیں اس لیے

رہ روان را خستگی راہ نیست
عشق خو د راہ است وہم خود منزل است

حسن و جمال ایسی چیز ہے جو تمام عالم کو مرغوب ہے لیکن لوگ یہ فیصلہ نہیں کرتے کہ جمال اصلی کیا چیز ہے؟ لوگ جن چیزوں کو پسند کرتے ہیں وہ عارضی حسن ہے اصلی نہیں دیوار اگر آفتاب کے عکس پڑنے سے روشن ہو جائے تو دیوار کو روشن نہیں کہنا چاہیے بلکہ حقیقت میں آفتاب روشن ہے اسی طرح جن چیزوں میں عارضی اوصاف ہیں وہ حقیقت میں صاحب اوصاف نہیں مولانا روم کہتے ہیں۔

ہمچو آں آبلہ کہ تاب آفتاب
دید بر دیوار و حیراں شد شتاب
عاشق دیوار شد کایں یا ضیاست
بے خبر کایں عکس خورشید سماعت
چوں بہ اصل خویش پیوست آں ضیا
دید دیوار سیہ ماندہ بہ جا
او بماندہ و دراز مطلوب خویش
سعی ضائع رنج باطل پائے ریش
گرچہ آہن سرخ شد او سرخ نیست
پرتو عاریت آتش زنے ست
گر شود پر نور روشن یا سرا
تو مدان روشن مگر خورشید را
درد رو دیوار گوید روشنم
پر تو غیرے ندارم ایں منم
پس بگوید آفتاب اے نارشید

چونک من غائب شوم آید پدید
سبز ہا گویند ما سبزار خودیم
شادو خند انیم و بس زیبا خدیم
فصل تابستاں بگوید سے امم
خویش را بینید چوں من بگذرم
تن ہمی نازہ و بہ خوبی و جمال
روح پنہاں کردہ فتر پرو بال
گو بدش ای مزبلہ تو کیتی
یک دو روز از پر تو من ازیستی
غنج و نازت می نہ گنجد در جہاں
باش کہ تا من شوم از تو نہاں
پر تو روح ست نطق چشم و گوش
پرتو آتش بود و در آب جوش

اسی غلطی کا نتیجہ ہے کہ لوگ حسن کے معنی رنگ روپ، چمک دمک، تناسب اعضاء اعتدال جسم، نازک ادائی، شوخی وغیرہ وغیرہ سمجھتے ہیں اوران کے ذہن میں نہیں آ سکتا کہ جس چیز میں یہ کچھ نہ ہو وہ بھی خوبصورت ہوسکتی ہے حالانکہ تمام عالم میں جو حسن ہے یہاں تک کہ آفتاب کی چمک قوس قزح کی رنگینی، آسمان کی نیلگوئی، سبزہ کا روپ، بچپن کا نمو، شباب کی تازگی، بڑھاپے کا نور سب پرحسن حقیقی کا ایک ذرا سا پرتو پڑ گیا ہے۔

آں شعاعے بود بر دیوار شاں
جانب خورشید وارفت آں نشان

برہرآں چیزے کہ افتدآن شعاع
تو برآں ہم عاشقی آئی اے شجاع
عشق تو بر ہر چہ آں موجود بود
آں زد صف حق چورز راند و د بود
چوں زری باصل رفت و مس بماند
ازری خویشتن مفلس بماند
طبع سیر آمد طلاق اونجو انڈ
پشت بردے کر دو دست از دی فشاند
اززرا اندد و دصفاتش ، پابکش
از جہالت قلب ا را کم گوے خوش
کان خوشی در قلب ہا عاریتی ست
زیر زینت مایہ بے زینتی ست
زر زر دے قلب درکاں فی رود
سوئے آں کاں تو بروکاں میرود
نو راز دیوار تاخورے رود
تو بداں خوررو کہ در خورمی رود
زاں سپس بستاں تو اب از آسمان
چوں ندیدی تو وفادر ناوداں

ا۔ کھوٹا

غرض تمام اشیاء میں جو اوصاف ہیں عارضی ہیں اصل میں کوئی اور چیز ہے جہاں سے ان اوصاف کا فیضان ہوتا ہے یا جو ان اوصاف کے ساتھ حقیقتہ متصف ہے جب یہ مقدمات اور یہ سلسلہ ذہن نشین ہو جاتا ہے تو حضرات صوفیہ کی اصلی تلقین شروع ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تم جن چیزوں کو اپنا مقصد اپنا مطلوب اپنی حاصل زندگی قرار دیتے ہو غور سے دیکھو کہ وہ تمہارا حقیقی مقصد زندگی ہونے کے قابل ہیں یا نہیں جس چیز کو تم نے حسین سمجھا تھا وہ خود حسین نہ تھی بلکہ حسن حقیقی کا اس پر پرتو پڑ گیا تھا۔ جو بہت جلد جاتا رہا۔ اس لیے تمہارا منتہائے خیال اور منتہائے خواہش حسن حقیقی جمال حقیقی اور معشوق حقیقی ہونا چاہیے اور یہی تصوف کی جان اور اس کا دین وایمان ہے۔

ابر را تاب اگر ہست ازمہ است
ہر کہ مہ خواند ابر را او گمرہ است
نور مہ برابر چوں منزل شدہ است
روے تاریکش زمہ مبدل شدہ است
گرچہ ہمبرگ مہ است و دولت ست
اندرا براں نور مہ عاریت ست
وایہ عاریت بود روزے دو چار
مادرا مارا تو گیر اندر کنار
من نخو اہم دایۂ مادر خوش ترست
موسیم من دایۃ من مادرست
من نخواہم ہم لطف حق از واسطہ

کہ بلاک خلق شد ایں رابطہ

(الندوہ ج ۷ نمبر ۷)

☆☆☆

ندوۃ العلماء کا اجلاس سالانہ اور علمی نمائش گاہ

اسلام کا یہ ایک خاصہ لازمی تھا کہ جس سرزمین پر وہ قدم رکھتا تھا وہاں کا ذرہ ذرہ علم کی روشنی سے چمک اٹھتا تھا' ہندوستان میں چھ سو برس تک اسلامی حکومت سایہ گستر رہی' اس لیے ضرور تھا کہ یہاں بھی ہر جگہ اس کے آثار پائے جاتے ہیں' لیکن سو سوا سو برس کے ملکی انقلابات نے قدیم یادگاروں کو اس طرح برباد کر دیا کہ

کبھی گویا یہ چیز تھی ہی نہیں

لیکن زیادہ چھان بین و تفحص و تلاش سے ثابت ہوتا ہے کہ اب بھی اس ویرانہ میں سینکڑوں ہزاروں بیش بہا خزانے دبے پڑے ہیں جن کی کسی کو خبر نہیں' یا ہے تو قدردانی کی نگاہ سے نہیں دیکھے جاتے یا اس درجہ کی قدردانی ہے جو بخالت اور تنگدلی کی حد سے بھی گزر گئی ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ ان چیزوں پر گم شدگی کا پردہ پڑ گیا ہے' اسی خیال کی بنا پر ندوۃ العلماء کے سالانہ اجلاس میں علمی نمائش گاہ کا صبعہ قائم ہوا' اور نہایت قلت عرصت کے ساتھ جو کچھ ممکن تھا کیا گیا۔

اس تجویز کیا آئندہ کامیابی کی پیشن گوئی اس سے کی جاسکتی ہے کہ اگرچہ نمائش کے اشتہار و اعلان کے لیے بہت کم زمانہ ہاتھ آیا یہاں تک کہ بعض مشہور اخبارات نے اس کا اعلان اس وقت شائع کیا جب کہ نمائش کا اجلاس ہو رہا تھا اور بعض حسد پیشہ اخبارات نے سرے سے اشتہار شائع نہیں کیا دور دراز سے جو چیزیں آسکتی تھیں وہ قلت وقت کی وجہ سے نہ آسکیں ملک کے بڑے حصہ کو خبر تک نہ ہونے پائی کہ تاہم اس قدر سامان مہیا ہو گیا کہ

لٹریچر اور تاریخی تحقیقات کے لیے اچھا خاصہ سرمایہ ہاتھ آ گیا۔

ندوہ کے پہلے اجلاس مورخہ ۱۴ اپریل سنہ ۱۹۰۶ء میں مقام بنارس می یہ تمام علمی سرمایہ ٹاؤن ہال مین ایک خاص ترتیب سے سجایا گیا۔ شہر کے اکثر انگریزی حکام بڑے شوق سے شریک ہوئے خصوصاً صاحب کمشنر ایک ایک چیز کو نہایت شوق اور نقص کی نگاہ سے دیکھتے تھے' اور اس کے متعلق تاریخی حالات وواقعات پوچھتے جاتے تھے' علماء وفضلاء جو دور دراز مقامات سے آئے تھے ان کو اگرچہ فرامین وغیرہ سے چنداں دلچسپی نہ تھی لیکن فن حدیث کی جو نادر کتابیں مہیا کی گئی تھیں اور جن میں سے متعدد کتابیں صحیح بخاری سے پیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں' ان کو خواہ مخواہ اپنی طرف مائل کرتی تھیں اس تمام نادر سرمایہ کی تقسیم حسب ذیل تھی۔

فرامین وتوقیعات شاہی'

نادر الوجود کتابیں'

نہایت قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی کتابین'

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے

مصنفین کے ہاتھ کے مسودات'

سلاطین اور امرا کے ہاتھ کی تحریریں'

فن بلاغت کا پورا سلسلہ'

فرامین وتوقیعات فرامین اور احکام کثرت سے مہیا کیے گئے تھے۔ بعض فرامین جو ہندی زبان میں تھے تیرہ تیرہ سو برس کے تھے۔ اسلامی زمانہ کے فرامین تغلق سے لے کر احمد شاہ پسر محمد شاہ کے زمانہ تک کے تھے' ان فرامین کو دیکھنے سے اسلامی سلطنتوں کی تہذیب و تمدن کا اندازہ ہوسکتا ھتا۔ ان کا کاغذ سیاہی' شان خط' حسن تحریر دیکھنے کے قابل تھی۔

چھ چھ سو برس گزر چکے ہیں لیکن کاغذ اپنی حالت پر قائم ہے۔ سیاہی کا یہ حال ہے کہ گویا لکھنے والا ابھی لکھ کر اٹھا ہے۔ خط کی شان عہد بعہد ترقی ہوتی گئی تعجب ی ہے کہ شاہجہان کا عہد جو تہذیب و تکلیف کا نصف النہار ہے۔ شان خط اور نفاست میں عالمگیری دور کی اہر قدم آگے ہے۔ پہلے فرمانوں کے طغرے سیاہی سے لکھے جاتے تھے خود عالمگیر کے اخیر دور میں طلائی ہو گئے۔

ان ظاہری باتوں کو چھوڑ کر بہت سے تاریخی اہم نتائج حاصل ہوتے ہیں جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) ان فرامین سے مسلمانوں کے تعصب اور بے تعصبی کے مسئلہ پر کچھ روشنی پڑتی ہے، فرامین میں اکثر مدد معاش یا کارہائے خیر کے متعلق ہوتے تھے، لیکن اس میں ہندو اور مسلمان برابر کے شریک نظر آتے ہیں۔ بنارس میں جنگم کشائیں کا ایک خاندان ہے جو مدت دراز سے اب تک قائم ہے، اس کے نام کے فرامین تعلق کے عہد سے لے کر شاہجہان تک کے عہد تک نمائش میں پیش کیے گئے تھے۔ ان فرامین میں جنگم کو بڑی بڑی جاگیریں عطا کی گئی ہیں۔

ایک عجیب بات یہ ہے کہ ہمایوں اور شاہجہان وغیرہ کے فرمان میں ہندوؤں کو مطیع الاسلام کے لفظ سے تعبیر کیا ہے یہ مسلم ہے کہ اکبر ہندوؤں کی نہایت خاطر داری کرتا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غالباً ہندو مطیع اسلام کے لقب سے فخر کرتے تھے، اور اسی بنا پر اکبر نے ان کو اسی لفظ سے تعبیر کیا ہے، اکبر کے فرمان میں یہ بھی لکھا ہے کہ راجہ ٹوڈرمل کی سفارش سے یہ فرمان عطا ہوا غالباً یہ لقب ٹوڈرمل، اور دیگر ہندو امراء کی سفارش سے قرار پایا ہوگا۔

عالمگیر کے زمانہ میں کسی مسلمان نے جنگم کے مکانات پر زبردستی قبضہ کر لیا تھا جنگم

نے عدالت میں استغاثہ کیا قاضی نے جنگم کے حق میں فیصلہ کیا پھر اسد خاں جو عالمگیر کے مشہور امراء میں ہے اس کے دربار تک مقدمہ پہنا۔ اسد خاں نے بھی جنگم کو ڈگری دی یہ دونوں اصلی فیصلے آج جنگم کے خاندان میں موجود ہیں۔ اور نمائش میں پیش کیے گئے تھے۔ ان فیصلوں میں جنگم کے ساتھ جس ہمدردی کا اظہار کیا گیا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عالمگیر کے زمانہ میں ہندوؤں کے ساتھ کیا برتاؤ کیا۔ اسد خاں کے فیصلہ میں عمال کو تاکید کی ہے کہ آئندہ مستغیث کو کبھی اس قسم کی شکایت کا موقع نہ دیا جائے۔

(۲) ان فرامین سے اسلامی سلطنتوں کی عام فیاضی اور علمی قدر دانی کا اندازہ ہوتا ہے فرمانوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہندوستان میں اس سرے سے اس تک واقعہ نگار اور پرچہ نویس مقرر رہتے، جن کا ایک فرض یہ بھی تھا کہ ملک میں جہاں کوئی شخص کسی علم و فن کی خدمت میں مصروف ہوتا تھا فوراً پرچہ نویس بادشاہ وقت کو اطلاع دیتا تھا۔ اور وہاں سے جاگیر میں کوئی گاؤں یا کوئی زمین عطا ہوتی تھی۔ تاکہ وہ شکص باطمینان خاطر معاش سے بےفکر ہو کر اپنے کام میں مشغول ہو۔ یہ انتظام بنگال سے لے کر کشمیر تک پھیلا ہوا تھا۔ اور اس قسم کی معافیات اور جاگیر کی تعداد لاکھوں تک پہنچ گئی تھی۔ جہانگیر نے ایک ضمنی موقع پر تزک میں ایک سال کی عطیات کا ذکر کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف ایک سال میں تقریباً ایک لاکھ بیگہ زمین اس قسم کے مصارف خیر میں عطا کی گئی۔

اس موقع پر یہ بات اظہار کے قابل ہے کہ اس قسم کی فیاضی میں عالمگیر سب سے بڑھا ہوا ہے جو فرامین نمائش میں فراہم کیے گئے تھے ان میں دو مثلث سے زائد عالمگیر کے عہد کے تھے۔ حالانکہ عالمگیری فرامین کے ساتھ کچھ اعتنا نہیں کی گئی تھی۔

فرامین کے دیکھنے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ جن لوگوں کو فرامین عطا ہوتے تھے وہ چنداں وجاہت اور سعی و سفارش کے وسائل نہیں رکھتے تھے باوجود اسکے ہزاروں کوس کے

فاصلہ سے دربار شاہی تک ان کی خبر پہنچی تھی اوران کی دست گیری کی جاتی تھی۔

(۳) فرامین کی پشت پر جو عبارتیں درج ہیں ان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ سرکاری دفاتر نہایت باقاعدہ منصب' اور وسیع تھے۔ ہر کاغذ مختلف رجسٹروں پر درج ہوتا تھا اور ہر داخلہ کی تاریخ بمطابقت سنہ قمری و شمسی درج کی جاتی تھی فرامین پر تمام امرائے شاہی جن کا تعلق اس محکمہ سے ہوتا تھا ان کے دستخط ثبت ہوتے تھے ایک فرمان کے حاشیہ پر جو عبارتیں ثبت ہیں ان کی نقل حسب ذیل ہے جس سے ظاہر ہوگا کہ فرامین کا محکمہ کتنے دفتروں اور رجسٹروں پر مشتمل تھا

بہ تاریخ ۲ شہر جمادی الاول سنہ ۴۳ ھ نقل بدفتر توجیہ مفصلی رسید محمد صادق بہ تاریخ ۲ شہر جمادی الاول سنہ ۴۳ ھ جلوس والا موافق سنہ ۱۱۱۱ ہجری نقل بدگتر ایمہ شد' داخل روزنامچہ واقعہ غرہ محرم الحرام سنہ ۴۳ جلوس والا تاریخ ۲۰ شہر ربیع الاخر سنہ الیہ داخل اہتکاب شد بہ تاریخ بست وہشتم شہر ربیع الثانی سنہ ۴۳ جلوس معلی بدفتر دیوان الصدارت شد' داخل اورراچہ نمودہ شد' بمعرفت صادق' (عہدہ دار کا نام)

بموجب یادداشت واقعہ فرمان والاشان نوشتہ شد'

بتاریخ ۲۲ ربیع الثانی سنہ ۴۳ جلوس والا موافق سنہ ۱۱۱۱ ھ مطابق امرداد ماہ الٰہی نقل بدفتر صاحب توجیہ شد'

بتاریخ بست و پنجم شہر ربیع الآخر سنہ ۴۳ جلوس والا نقل بدفتر استیفاے ابواب حال رسیدہ'

(۴) آج اکثر لوگ اس بات کے شاکی ہیں' کہ انگریزی گورنمنٹ میں ٹیکس بہت کثرت سے ہیں۔ تیموریوں کے زمانہ ٹیکس کی یہ بھرمار نہ تھی لیکن فرامین سے ظاہر ہوتا ہے کہ ٹیکسوں کی تعداد اس زمانہ میں بھی بہت کم تھی چنانچہ ان کے اقسام حسب ذیل تھے قنلغہ'

جریانہ‘ ضابطانہ‘ مہرانہ‘ داروغگانہ‘ پیکار‘ شکار‘ دہ نیمی‘ مقدمی‘ صددئی‘ قانون گوئی‘

جن لوگوں کو مدِ معاش کے طور پر کوئی زمین عطا ہوتی تھی وہ ان ٹیکسوں سے معاف تھے اور فرامین میں اس معافی کی تصریح کی جاسکتی تھی۔

نقل فرامین

اگرچہ متعدد فرامین کی عکسی تصویریں لے لی گئی ہیں جو دفتر ندوہ سے درخواست کرنے پر مل سکتی ہیں‘ لیکن عام آگہی کے لیے اس موقع پر بعض فرامین نقل کر دیے جاتے ہیں۔ عالمگیر کے فرمان کا چربہ اتارا گیا ہے باقی کی عبارتیں میں نقل کر دی گئی ہیں۔

فرمان محمد ہمایوں شاہ غازی‘

حکام و دیوانیاں وعہدہ داران و کارکنان ا...... بنارس بدانند کردریں دلا بذروہ عرض رسید کہ سی صد بیگہ زمین ...... موضع مذکور بموجب احکام حکام ماضی ...... من ملک ارج جنگم بنا برآں فرمان واجب الاوغان صادر شد کہ اراضی مذکور بھماں ...... باید کہ حسب الفرمان عمل نمودہ ہیچ آفریدہ‘ پیرامون آں نگردند‘ ونغرض نرسانند...... واصلاً وقطعاً مزاحم بآں زمین نہ شوند...... بتقدیم رسانند...... تحریر......

اللہ اکبر فرمان اکبر بادشاہ

نشان مہر

فرمان عالیشان ......

چوں سابقاً حسب فرمان عالیشان موازی چارصد و ہشتاد بیگہ زمن از گنہ...... بنارس درو جہ مدو معاش مطیع الاسلام ملک ارجن و جنگم مقرر بوذ دریں ولا بہ عرض اشرف اقدس رسید حکم جہاں نمطاع صادر شد کہ من ابتدائے خریف سحی بیل

ا۔ جو الفاظ نہیں پڑھے گئے وہاں نطقے دیے گئے ہیں

(ایک ترکی مہینہ کا نام ہے) از جملہ آراجی مذکور موازی ...... بطناب بانس از ہماں محل سابق حسب الصلاح عمدۃ الملک رکن السلطنت راجہ ٹوڈرمل درو جہ مدو معاش مشار الیہما مقرر باشذ کہ حاصلات آنرا سال بسال متصرف شدہ بدعا گوے دوام دولت اشغالی نماید می باید کہ حکام و کردوریان و جاگیرداران حال و استقبال پرگنہ مذکورہ زمین ...... از محل قدیم پیمودہ و چک بستہ بتصرف ارگزارنذ دبہ علت مال و جہات وسائر ...... چوں قنلعہ و پیشکش و دہ نیم و مہرانہ و محصلانہ و جریبانہ و تکرار زراعت و کل تکالیف دیوانی ......

اس فرمان سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہمایوں کے زمانہ میں جس قدر جاگیر مقرر تھی، اکبر نے اپنے زمانہ میں اس پر اضافہ کر دیا۔

نقل فرمان عالمگیر

باسمنہ سبحان تعالیٰ شانہ

دریں وقت میمنت عنوان فرمان والاشان واجب الادغان صادر شد کہ دوصد پانزدہ بیگہ زمین افتادہ لائق زراعت خارج جمع از پرگنہ حویلی سرکارکزامضاف

بصوبہ الہ آباد دروجہ مدد معاش مسماۃ نور النساء وغیرہا حسب الضمن مقرر باشد کہ حاصل آنرا صرف معیشت نمودہ بدعابقاء دولت ابدطراز مواظب نمایند باید کہ حکام وعمال جو جاگیرداران وکرور یان حال و استقبال زمن مزبور راپیمودہ و چک بستہ بتصرف آنہا بازگزارند واصلاً و مطلقاً تغیر وتبدل بداں راہ و بعلت مال و جہات واخراجات مثل قتلغہ و پیشکش وجریانہ وطالبانہ ومحصلانہ ومہرانہ ودارغگانہ و پیکاروشکارومقدمے وقانونگوئی وضب رسالہ بعد تشخیص چک وتکرار زراعت وکل مطالبات سلطانی وتکالیف دیوانی مزاحم نشوند اندریں باب ہرسال سند مجدد بطلبند واگر درمحل دیگر چری داشتہ شدآنرا اعتبار نکند یازدہم شہر ربیع الاول چہل وسویم از جلوس معلیٰ نوشتہ شد''

اخیر میں ہم کو ان بزرگوں کا شکریہ ادا کرنا چاہے جنہوں نے اپنی عنایت سے یہ فرامین نمائش میں رکھنے کے لیے بھیجے' بالخصوص جناب قاضی شوکت حسن صاحب مرادآبادی' مولوی عبدالحئی صاحب رائے بریلوی' واڈیٹر صاحب نیر اعظم بہت زیادہ شکریہ کے مستحق ہیں۔

نادر الوجود کتابیں

اس قسم کی کتابوں کے فراہم کرنے کا اصلی مقصد یہ ہے کہ ملک میں جس قدر نادر کتابیں ہیں، ان کا پتہ لگ جائے، اور ان کی ایک مرتب فہرست تیار ہو جائے، تاکہ وقتاً فوقتاً ان کے چھپنے اور شائع کرنے کی کوشش کی جائے یا کم از کم یہ معلوم رہے ک فلاں کتاب فلاں مقام پر موجود ہے تاکہ عندالضرورت ان سے کسی طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے۔ ملک میں جو بڑے بڑے کتب خانے مثلاً ریاست رام پور، حیدرآباد، پٹنہ موجود ہیں، ان کے علاوہ سینکڑوں پرائیویٹ کتب خانے ہیں جن سے اگرچہ ملک کو واقفیت نہیں، لیکن نہایت نادر ذخیرے ان میں موجود ہیں، یہاں تک کہ معمولی اشخاص کے پاس ایسی کتابیں نکل آتی ہیں جن کا دوسرا نسخہ کہیں نہیں مل سکتا۔

اس بنا پر نمائش میں بقدر امکان اس قسم کی کتابیں بقدر معتد بہ فراہم کی گئی۔

فن حدیث کی نہایت نایاب کتابیں مولوی شمس الحق صاحب ڈیانوی نے عنایت کی تھیں جن میں سے متعدد کتابیں ایسی تھیں جو امام بخاری سے بیشتر زمانہ کی تصنیف تھیں۔

ابن رشد کی تصنیفات اور تراجم اس قدر نایاب ہیں کہ یورپ کو بھی ہاتھ نہیں آئے، لیکن اس نمائش میں منطق کے وہ آٹھوں حصے موجود تھے جو ابن رشد نے ارسطو کی کتاب سے مرتب کیے تھ اس قسم کی اور بہت سی نایاب کتابیں تھیں جن میں بعض کے نام حسب ذیل ہیں۔

مسند عبد حمید الکسی المتوفی سنہ ۲۴۹، مسند ابو عوانہ المتوفی سنہ ۳۰۶۔ کشف الاستار عن زوائد مسند البز از کا عالم الہیثمی، مصنف بن ابی شیبہ، قانون مسعود للبیرونی، ترجمہ اپنشد از دارشکوہ، ترجمہ جوگ بشت از فیضی، مدینۃ العلوم ارنیقی، معرفۃ الاثار والسنن للبیہقی، معالم السنن

للخطابی، شرح سنن ابی داؤد لابن القیم، شرح جامع الصغیر للقاضی خاں، خصائص لابن جنی شرح عیون الحکمۃ للامام الرازی، رسائل فارابی، رسائل افلاطون، شرح مجسطی، تاریخ الاسلام للذہبی، داس کا صرف ایک ٹکڑا تھا)

ان کتابوں کے دیکھنے سے بعض ایسی باتیں معلوم ہوتی ہیں جن کو تاریخی اور علمی تحقیقات کے سلسلہ میں انکشاف (ڈسکوری) کے لفظ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے مثلاً قانون مسعودی میں بیرونی نے لکھا ہے ہ ہمارے زمانہ میں ایک بڑا ہیئت دان زمین کی حرکت کا قائل ہے کتاب کی اصل عبارت ہے:

وما انا فشاهدت احد من مال الی نصرة هز الرای من المتنودین فی علم الهئية لم يلترم نزول الثقل الی الارض علیٰ نفطر عمود اعلی وجمهاک منحرفاً علی زوايا مختلفة لا تضبط فيه ولا تتحفظ غير المسامة لان الرجل رای الثقل عن الارض حركتين احد بهم اروية كما فی طبيحة الجزء من تقييل الكل فی خواصه و الا خری مستقيمه لا نجدابه الی معدنه فالثقيل اذا تقصل عن الارض تحرک يا وليهما حوكة يوجب فی الهواء الدوم الهسامتة الوليمة واما الثانية المستقيمه فيوجب لو تجردت وقوعه عن غرب المسامنة ابداً لكن هويته مركب منهما فذالک لا ينحرف عن المسامنة والحظ الذی ينزل عليه ليس بعمود علی الارض بالحقيقه بل مائل مخو المشرق الخ

''اس عبارت کا حاصل مطلب حسب ذیل ہے کہ میں نے
ایک شخص کو جو علم ہئیت میں کمال رکھتا ہے اس رائے کی طرف مائل
دیکھا وہ کہتا ہے کہ جب کوئی چیز بلندی سے گرتی ہ تو عمودی خط پر نہیں

گرتی بلکہ منحرف ہو کر مختلف زاویے پیدا کرتی ہوئی گرتی ہے اس شخص کی رائے ہے کہ زمین کا جب کوئی ٹکڑا زمین سے جدا ہو کر گرتا ہے تو اس میں دو طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں ایک دوری حرکت ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ زمین دوری حرکت کرتی ہے اور جزء ہمیشہ کل کا تابع ہوتا ہے دوسری مستقیم ہوتی ہے کیونکہ ہر چیز اپنے مرکز کی طرف سیدھی جاتی ہے اس بنا پر جب کوئی زمین سے جدا ہو کر گرتی ہے تو اس میں دونوں طرح کی حرکتیں پیدا ہوتی ہیں پہلی حرکت مسامتت چاہتی ہے اور دوسری استقامت اور اگر یہی مستقیم حرکت ہوتی تو وہ چیز مسامتت سے غرب کی جانب گرتی لیکن چونکہ دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہیں' اس لیے مسامنت سے انحراف نہیں ہوتا لیکن عمودی خط پر وہ چیز نہیں گرتی بلکہ مشرق کی طرف ہٹ کر گرتی ہے''۔

اس تقریر میں اگرچہ بعض زائد اور لغو باتیں شامل ہو گئی ہیں لیکن یہ مسئلہ مصرحاً موجود ہے کہ زمین دوری حرکت کرتی ہے۔

زمین کی حرکت پر آج جو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں' ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب کسی بلند مقام سے کوئی ڈھیلا پتھر گرتا ہے' تو سیدھا نہیں گرتا بلکہ ہمیشہ مشرق کی جانب منحرف ہو کر گرتا ہے۔ یہ دلیل اس استدلال سے ملتی جلتی ہے جو عبارت مذکورہ بالا میں پیش کیا گیا ہے۔

یہ امر بالکل معلوم نہ تھا کہ مسلمانوں نے فن جنگ پر کوئی سائنٹفک کتاب لکھی تھی جس میں اصول ہندسی کے مطابق فوجوں کی صف آرائی اور طریق جنگ کے قواعد اور اصول

منضبط کیے ہوں لیکن یورپ نے اس قسم کی ایک کتاب کا پتہ لگایا جو جرمن ترجمہ کے ساتھ چھپ کے شائع ہو چکی ہے اور اس نمائش میں پیش کی گئی ہے افسوس ہے کہ اس کتاب کا صرف ساتواں ٹکڑا ہاتھ آیا ہے۔ تاہ جو حصہ موجود ہے اس میں ہندسی اصول کے مطابق فوجوں کی صف آرائی کے متعدد طریقے لکھے ہیں اروان کے نقشے دیے ہیں اور بتایا کہ کہ اس طریقہ سے جنگ کرنے سے آٹھ دس ہزار فوج ایک لاکھ پر غلبہ پا سکتی ہے۔

سنسکرت کی کتابوں کے ترجمے فارسی میں ہوئے تھے ان مین سے متعدد کتابیں تھیں۔

اوپشند جو ہندوؤں کی کتاب آسمانی ہے اس کا ترجمہ دارا شکوہ کا کیا ہوا موجود تھا خاتمہ میں یہ عبارت درج تھی۔

> ''این ترجمہ پنکھتا ی ہر چہار بید کہ موسوم بہ سرا کبر ست وتمام نورالانوار......محمد دارا شکوہ در مدت شش ماہ آخر دو شنبہ بست و ششم ماہ رمضان سنہ ہجری ایک ہزار و شصت سنہ ۱۰۶۷ھ ہفت در شہر دہلی در منزل تکیور دیا تمام رسابند''۔

اس کتاب کے دیباچہ سے ایک بحث طلب مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔

عالمگیر نے دارا شکوہ کے مقابلہ کا جب قصد کیا تو اس کا یہ سبب ظاہر کیا کہ دارا شکوہ بد عقیدہ اور بد دین ہے اس لیے اگر وہ ہندوستان کا فرماں روا ہوا تو ملک میں بد دینی پھیل جائے گی' عام مورخوں کا خیال ہے کہ یہ محض ایک فریب تھا' نہ دارا شکوہ بے دین تھا اور نہ عالمگیر کی مخالفت کا یہ سبب تھا۔

دلوں کا حال خدا کو معلوم ہے لیکن اس کتاب کے دیباچہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ دارا شکوہ بالکل ہندو بن گیا تھا۔ اور کچھ شبہ نہیں کہ اگر وہ تخت شاہی پر متمکن ہوتا تو اسلامی

شعار اور خصوصیات بالکل مٹ جاتے' عام تاریخوں میں لکھا ہے کہ عالمگیر نے اپنے زمانہ حکومت میں حکم دے دیا تھا کہ ہندوؤں کے وہ مدارس بند کر دیے جائیں جن میں وہ مسلمانوں کو تعلیم دیتے ہیں مورخین نے اس اجمال کی گرہ نہیں کھولی' لیکن داراشکوہ کے حالات سے قیاس ہوتا ہے' کہ اس زمانہ میں ہندوؤں کو یہ جرات ہو گئی تھی کہ وہ غریب مسلمان بچوں کو اپنے پاٹ شالوں میں دنیوی اور مذہبی تعلیم دیتے تھے اور اس کا جو اثر پڑ سکتا ہے وہ محتاج بیان نہیں۔

بہر حال داراشکوہ نے اس کتاب میں بسم اللہ کے بجائے گنیش جی کی تصویر دی ہے اور دیباچہ میں لکھا ہے کہ اصل قرآن مجید یہی کتاب ہے چنانچہ ہم اصلی عبارت اس موقع پر نقل کرتے ہیں (نقل کفر کفر نہ باشد)

''چوں دریں ایام بلدہ بنارس کہ دار العلوم ایں قوم است تعلق باین جوی داشت......اپنکت ہا کہ یعنی اسرار پوشیدنی باشد و منتہائے مطلب جمیع اولیاء اللہ است در ہزار و شصت ہفت ہجری بے غرضانہ ترجمہ نمودہ و ہر مشکلے و ہر سخن بلندی توحید کہ می خواست طالب آں بود نمی یافت ازیں خلاصہ کتاب قدیم کہ بے شک و شبہ اولین کتب سماوی و سرچشمہ بحر توحید ست و قدیم ست کہ آیت قرآن مجید بلکہ تفسیر اوست' وصریح ظاہر شود کہ ایں آیت بعینہ درحق ایں کتاب سماوی و سرچشمہ بحر توحید ست و قدیم ست کہ

انہ لقرآن کریم فی کتاب مکنون لا یمسہ الا المطھرون تنزیل من رب العلمین

یعنی قرآن کری در کتاب است کہ آں کتاب پنہان است

اور ادرک نمی کند مگر و ے کہ مطہر باشد و نازل شدہ از پروردگار عالم مشخص و معلوم می شد کہ ایں آیت درحق زبور و توراۃ و انجیل نیست چوں اپنکھت کہ سر پوشیدہ فی است اصل ایں کتاب است و آیتہاۓ قرآن مجید بعینہ دراں یافتہ می شوۓ پس تحقیق کہ کتاب مکنون ایں کتاب قدیم باشد"۔

مشہور خطاطوں کے خط کے نمونے

اس سلسلے میں سب سے نادر چیز یاقوت مستعصمی کا لکھا ہوا قرآن مجید تھا جس کو تقریباً ساڑھے چھ سو برس ہوئے یاقوت خلیفہ مستعصم باللہ عباسی کے دربار کا مشہور خوش نویس تھا جس کا نظیر آج تک پیدا نہیں ہوا۔ یہ قرآن لکھنو کے ایک کتب فروش کے پاس ہے میں نے اس کو جا کر دیکھا اور زور قلم پر حیرت زدہ رہ گیا۔لیکن افسوس ہے کہ وہ

ا۔ جو نسخہ قدیم ہاتھ آیا بہت غلط لکھا ہوا ہے۔ اس لیے بعض بعض جگہ الفاظ نامربوط معلوم ہوتے ہیں۔

نمائش میں نہ لایا جاسکا] کتب فروش اس کو اپنے پاس سے جدا کرنا گوارا نہیں کرتا اور

جو ہدیہ طلب کرتا ہے یعنی ہزار روپیہ گو اس نسخہ کی حیثیت سے کچھ بھی نہیں لیکن افسوس ہے کہ ندوہ کے خزانے کی اتنی بھی حیثیت نہیں۔

نستعلیق نویسوں میں سلطان علی مشہدی، حافظ نور اللہ اور بڑے مشہور خطاط گزرے ہیں۔

ابوالفضل نے آئین اکبری میں ان کا تذکرہ کیا ہے۔ شاہجہان کے عہد کا مشہور خوشنویس آغا عبدالرشید ویلمی تھا جو متقدمین سے بھی گو لے سبقت لے گیا تھا ان سب کے ہاتھ قطعات مہیا کیے گئے تھے۔ ان میں سے آغا عبدالرشید کے قطعہ کا فوٹو بھی لیا گیا جو دفتر ندوۃ العلماء سے مل سکتا ہے۔

خط نسخ کے ہر قسم کے نمونے جمع کیے گئے تھے، جن سے عہد بعہد کی تبدیلیاں اور ترقیاں معلوم ہو سکتی تھیں۔

ایک نادر چیز داراشکوہ کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک قطعہ تھا قطعہ کے نیچے یہ الفاظ ہیں ''حررہ داراشکوہ'' سنہ کتابت بھی لھا ہے اگرچہ خوشنویسی کے لحاظ سے یہ قطعہ مشاہیر خوشنویسوں سے مقابلہ نہیں کر سکتا لیکن اس لحاظ سے کہ ایک شہزادہ عالی تبار کے ہاتھ کی یادگار ہے ایک نادر چیز ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ سلاطین تیموریہ کس قسم کی تعلیم و تربیت حاصل کرتے ہیں۔

ان چیزوں کا بڑا ذخیرہ نواب علی حسن خاں صاحب بھوپال اور ان کے بھانجے سید مرتضیٰ صاحب نے عنایت فرمایا تھا۔

مطلا مذہب کتابیں

اس قسم کی کتابوں کا بڑا ذخیرہ نمائش میں پیش کیا گیا تھا یورپین حکام جو اس موقع پر شریک تھے ان صناعیوں پر تعجب کرتے تھے اور واقعی جو دیدہ ریزی اور صناعی ان چیزوں میں صرف کی گئی تھی اور کئی کئی سو برس گزرنے پر بھی طلا اور لاجورد کی آب و تاب کی جو کیفیت تھی وہ لوگوں کو متحیر کر دیتی تھی تعجب ہے کہ یہ تکلفات قرآن مجید اور مذہبی چیزوں کے ساتھ مخصوص نہ تھے دیوان شاہ پور طہرانی سبحۃ الابرار جامی، قصائد انوری، خمسہ نظامی تمام و کمال زرافشاں کاغذ پر تھے۔

مصنفین کے مسودات

اس سلسلہ میں کچھ بڑا سرمایہ مہیا نہیں ہو سکا۔ صرف مصحفی کا تذکرہ الشعراء اردو اور قدرت اللہ قدرت کا طبقات الشعراء نمائش میں پیش کیا گیا تھا۔ مصحفی نے مسودہ کسی اور سے لکھوایا ہے لیکن جا بجا اپنے ہاتھ سے کانٹ چھانٹ کی ہے۔ اور اکثر جگہ اپنے ہاتھ سے حاشیہ پر مضامین سے اضافہ کیا ہے بعض جگہ کسی شاعر کا نام لکھا ہے اور سادہ صفحہ چھوڑ دیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک قابل اطمینان حالات نہیں معلوم ہو سکتے تھے اس تذکرہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ آب حیات میں انشاء اللہ خاں کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں بہت سی نہایت ضروری باتیں رہ گئی ہیں۔

امرائے تیموریہ کے کتب خانہ کی کتابیں

اس قسم کی متعدد کتابیں موجود تھیں فضائل خاں عالمگیری امراء میں مشہور شخص گزرا

ہے اس کے کتب کانہ کی ایک کتاب منہاج امام نودی قدیم زمانہ کی لکھی ہوئی تھی ایک اور امیر محمد سمیع کے کتب خانہ کی متعدد کتابیں تھیں ان کتابوں پر امراء کی مہریں ثبت ہیں جن میں عموماً نام و کطاب کے ساتھ یہ لفظ بھی ہے خانہ زاد عالمگیر بادشاہ یا فدی عالمگیر بادشاہ اس قسم کی کتابوں کے دیکھنے سے امرائے تیموریہ کے علمی مذاق کا اندازہ ہوتا ہے جس قدر کتابیں نظر آئیں اکثر کمیاب اور بے نظیر تھیں محمد سمیع کے کتب خانہ کا ایک مجموعہ تھا جس میں سحابی نجفی کی قریباً سات ہزار انتخابی رباعیاں تھیں حالانکہ سحابی کی رباعیات بہت کم ملتی ہیں اس مجموعہ میں نظامی کے خمسہ کا اس طرح انتخاب تھا کہ ۳۵ مختلف عنوان مثلاً ترتیب بادشاہی' صفت دولت' رائے و تدبیر' مکانات' مذمت طعن وغیرہ وغیرہ قائم کیے گئے تھے اور باب کے متعلق پانچوں کتابوں میں سے متفرق اشعار یکجا کر دیے گئے تھے۔ حالانکہ اصل کتاب میں یہ عنوان نہیں ہیں' کوئی شخص اگر نظامی کی تسنیفات پر ریویو لکھنا چاہے تو اس انتخاب سے نہایت آسانی مل سکتی ہے اس مجموعہ میں حکیم ناصر خسرو کا پورا دیوان بھی شامل ہے۔

ان کتابوں کے دیکھنے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کتب خانہ کی ترتیب و نظام نہایت باقاعدہ تھا' ہر کتاب پر نمبرا کتاب کے صفحات کی تعداد جائزہ قیمت اور اس کے ساتھ مالک کتب خانہ کی مہر یا دستخط ہے۔

فن بلاغت کا سلسلہ

یہ سلسلہ اس عرض سے مہیا کیا گیا تھا کہ آج کل کے علماء اور مدرسین جو مختصر معانی و مطول کے معتکف ہو کر بیٹھ گئے ہیں ان کے خیالات میں کچھ وسعت پیدا ہو اور سمجھیں کہ فن بلاغت کس چیز کا نام ہے۔ اور اس کی مسلسل تاریخ کیا ہے

سب سے پہلے اس سلسلہ پر جو تصنیف ہوئی وہ ارسطو کی کتاب الخطابہ کا ترجمہ تھا اس کتاب میں ارسطو نے بتایا کہ جب کوئی شخص کسی مضمون پر تقریر کرنا چاہے تو اس کو کس قسم کے مقدمات اور استدلال سے کام لینا چاہیے اس کتاب کا مستقل ترجمہ ہاتھ نہیں آیا۔ لیکن بہت سے اجزا بیروت کے ایک عیسائی نے علم الادب میں شائع کر دیے ہیں اس کے بعد جاحظہ نے جو فن بلاغت کا امام تھا ایک کتاب لکھی جس میں اس نے فن بلاغت کے اصول اور قواعد سے مطلقاً بھث نہیں کی بلکہ مشہور خطیبون اور بلیغوں کے کلام میں جو اعلیٰ درجہ کی بلیغ عبارتیں پائی جاتی تھیں ان کو استسقاء کر کے یکجا کر دیا اس کتاب کا نام البیان والتبین ہے اور مصر میں چھپ گئی ہے ہر فن ابتدا میں اس طرح شروع ہوتا ہے۔ کہ فن کے جزئیات کثرت سے مہیا کیے جاتے ہیں پھر ان سے کلیات قائم کر لیے جاتے ہیں۔

جاحظ نے اس طرح فن کے قائم کرنے کا گویا مصالحہ مہیا کر دیا ہے۔

اس کے بعد ابن قدامہ نے نقد الشعر لکھی جو قسطنطنیہ میں چھپ گئی ہے یہ کتاب اصلی فن بلاغت پر مبنی ہے اس میں مختصر معانی و مطول کی طرح جملہ و کلام کے لفظی اجزا سے بحث نہیں کی ہے' بلکہ مضمون کے لحاظ سے چند ابواب قائم کیے ہیں مثلاً مدح ذم مرثیہ' عشق و محبت پھر بتایا ہے کہ ان میں سے جس مضمون کو لکھنا چاہیں کیونکر لکھ سکتے ہیں مثلاً اگر مدح لکھنی ہو تو ممدوح کے کس قسم کے اوصاف کا ذکر کرنا چاہیے۔ اور کن اوصاف کو نظر انداز کرنا چاہیے۔ یہ کتاب اگرچہ نہایت مختصر اور گویا فن بلاغت کا دیباچہ ہے لیکن حقیق فن بلاغت کے جس قدر مسائل اس میں مل سکتے ہیں یہ کتب درسیہ کے ہزاروں صفحوں میں ان کا نام و نشان بھی نہیں مل سکتا مختصر معانی مطول' اطول سب پڑھ جاؤ' ایک حرف بھی اس کے متعلق نہیں مل سکتا کہ رنج یا خوشی کا مضمون بیان کرنا ہو تو کس طریقہ سے کیا جائے۔ کہ دلوں پر ایک عالم چھا جائے نقد الشعر کے بعد عسکری نے کتاب الصاعتین لکھی۔ پھر امام عبدلقاہر جرجانی نے

دلائل الاعجاز اور اسرار البلاغۃ تصنیف کی ان کتابوں نے اگرچہ اصل فن کی حیثیت بدل دی یعنی مضمون کی حیثیت کو چھوڑ کر الفاظ اور ترتیب الفاظ پر مدار رکھا اور یہی طریقہ آج تک چلا آتا ہے تاہم جو کچھ لکھا فلسفیانہ مذاق پر لکھا' اور نہایت خوبی سے بتایا کہ کلمات کی یہ ترتیبیں کیوں دلوں پر اثر کرتی ہیں۔

اس کے بعد سکاکی نے مفتاح لکھی اور اس کے نقش قدم پر ایضاح مختصر معانی مطول وغیرہ لکھی گئیں۔

یہ تمام سلسلہ نمائش میں فراہم کیا گیا تھا لیکن چونکہ علماء کو ان سے مطلقاً دلچسپی نہ تھی' نمائش کی میز پر یہ کتابیں رکھی بھی نہ گئیں موجودہ مذاق کا جمود اس درجہ تک پہنچ گیا ہے کہ مختصر معانی ومطول کے علاوہ اس فن میں کوئی کتاب آسمانی بھی نازل ہو تو شاید اس کو بھی حسن قبول نہ حاصل ہو جس طرح قرآن مجید کے ہوتے ہوئے آج کل علم کلام دوسری کتابوں کے ذریعہ سے سکھلایا جاتا ہے۔

فارسی شاعری کا پورا سلسلہ

فارسی شاعری رودکی سے شروع ہوئی اور قاآنی پر اس کا خاتمہ ہوا یہ قریباً ہزار برس کی مدت ہے اس مدت میں ہزاروں شعرا پیدا ہوئے شاعری نے مختلف صورتیں بدلیں متعدد اور گونا گوں دور قائم ہوئے لیکن جو ذخیرہ عام لوگوں کے پیش نظر ہے وہ نہایت محدود ہے اور جس قدر بھی وہ کبھی اس نظر سے نہیں دیکھا گیا کہ مختلف زمانوں کا رنگ الگ نظر آئے اور ہر عہد کی خصوصیتیں نمایاں ہو جائیں۔ اس لحاظ سے قصد کیا گیا کہ رودکی سے قاآنی تک جتنے دور گزرے ہیں ہر ایک کا نمونہ الگ الگ پیش کیا جائے اور ان کو اس طرح ترتیب دیا جائے

کہ عہد بعہد کی ترقیا ں اور تبدیلیاں صاف نظر آتی جائیں چنانچہ اس کا پورا سامان مہیا ہو گیا تھا، لیکن افسوس ہے کہ ریلوے کی غلطی سے تمام کتابیں بعد از وقت پہنچیں اس سے بڑھ کری سوء اتفاق کہ سیکرٹری نے فارسی شاعری کی مسلسل تاریخ پر جو لیکچر دینا چاہتا تھا تنگی وقت کی وجہ سے ملتوی رہ گیا۔

اس لیے نمائش کا یہ حصہ آئندہ سال کے لیے اٹھا رکھا گیا اور اس شعر پر عمل کرنا پڑا

از جلوہ بیا رام ' وے کا ینہمہ ساماں

در حوصلہ دیدۂ بیک بار نہ گنجد

(الندوہ جلد ۳ نمبر ۲)

☆☆☆

اختتام-------------------TheEnd